متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

# انسان و سرنوشت

مقدمه:

عظمت و انحطاط مسلمین

# انسان و سرنوشت

# فهرست مطالب

# مقدّمه

## عظمت و انحطاط مسلمین

مسأله سرنوشت و قضا و قدر که در این رساله فحص و تحقیقی درباره آن صورت گرفته است، جزء مسائل فلسفی است و اگر بنا باشد در ردیف واقعی خود قرار گیرد، باید آن را در فلسفه در میان مسائل فلسفی جستجو کرد، ولی در این رساله از ردیف اصلی خود خارج شده و در ردیف یک سلسله مسائل دیگر قرار گرفته است.

مسائل علمی و فلسفی هر کدام ردیف خاصّی دارند که از طریق موضوعات آنها و یا از طریق هدف و نتیجه‌ای که از یاد گرفتن آنها حاصل می‌شود، تعیین می‌گردد.

علّت اینکه مسائل فلسفی در ردیفی و مسائل ریاضی در ردیف دیگر و مسائل طبیعی در ردیف جداگانه قرار می‌گیرند، وابستگی و ارتباط خاصّی است که میان موضوعات هر دسته همردیف وجود دارد و یا لااقلّ به واسطه هدف نظری یا عملی مشترکی است که یاد گرفتن هر دسته از آنها برای یاد گیرنده تأمین می‌کند.

مسأله سرنوشت و قضا و قدر، چه از نظر موضوعی و چه از نظر هدف تعلیماتی، در ردیف مسائل فلسفی است، ولی در این رساله در ردیف مسائلی قرار گرفته که نه از لحاظ موضوع با آنها مرتبط است و نه از لحاظ نتیجه و هدف تعلیماتی.

این مسأله در این رساله جزء یک سلسله بحثها تحت عنوان «بحثهایی از علل انحطاط مسلمین» واقع شده است که شامل موضوعات و جریانات و مسائل گوناگون است. موضوعاتی که تحت این عنوان قابل بحث است، بعضی تاریخی و بعضی روانی یا اخلاقی یا اجتماعی و یا صرفا دینی و احیانا فلسفی است. بنابر این مباحثی گوناگون که در ردیفهای متعدّد قرار دارند، جزء این سلسله مباحث واقع می‌شوند.

آنچه این مباحث گوناگون را به یکدیگر پیوند می‌دهد، تحقیق در اثرات مثبت و منفی این امور در ترقّی و انحطاط اجتماع اسلامی است.

علیهذا منظور از طرح این مسأله در این رساله اوّلا تحقیق در این جهت است که آیا اعتقاد به سرنوشت، آن طور که قواعد برهانی فلسفی ایجاب می‌کند، از نوع عقاید و افکاری است که معتقدین خود را به سستی و تنبلی می‌کشاند و مردمی که به این عقیده می‌گرایند خواه‌ناخواه به انحطاط کشیده خواهند شد، یا این عقیده اگر درست تعلیم داده شود، چنین تأثیر سوئی ندارد؟ ثانیا اینکه اسلام این مسأله را چگونه و به چه طرزی تعلیم داده است و تعلیم اسلامی در این زمینه چه تأثیری در روحیه پیروان اسلام داشته است و می‌تواند داشته باشد؟ و چون منظور این جهت بوده، از تعرّض فروع و شاخه‌هایی که با منظور نامبرده ارتباط ندارد خودداری شده است.

□

اینجانب درست به یاد ندارد که از چه وقت با مسأله علل انحطاط

مسلمین آشنا شده است و از چه زمانی شخصا به بحث و تحقیق در این مسأله علاقمند گردیده و درباره آن فکر می‌کرده است؛ ولی می‌تواند به طور یقین ادّعا کند که متجاوز از بیست سال است که این مسأله نظر او را جلب کرده و کم و بیش در اطراف آن فکر می‌کرده و یا نوشته‌های دیگران را در این زمینه می‌خوانده است.

آن زمان تاکنون هر وقت به گفته یا نوشته‌ای در این موضوع برمی‌خوردم، با علاقه می‌خواندم و یا گوش می‌کردم، و خیلی مایل بودم رأی و نظر گوینده یا نویسنده را دریابم؛ تا آنکه در چند سال پیش، ضمن بحثی نیمه درس و نیمه سخنرانی که در اطراف یکی از احادیث نبوی[1] ایراد می‌کردم، دامنه سخن به این مطلب کشید. اگر چه آنچه در این زمینه تا آن وقت خوانده یا شنیده بودم احیانا مفید بود، امّا مرا اقناع نکرده بود و چون در خود و مستمعین علاقه شدیدی به فهمیدن این مطلب احساس می‌کردم تصمیم گرفتم تا آنجا که ممکن است غور و دقّت کنم و این مسأله را بررسی نمایم؛ زیرا یافتن راه اصلاح اوضاع حاضر جهان اسلامی بستگی زیادی دارد به پیدا کردن علل و موجبات انحطاط آنها که در گذشته وجود داشته است و یا اکنون نیز موجود است. برای این کار لازم شد که اوّلا نظر دیگران را، اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان، تا آنجا که دسترسی دارم بررسی کنم، و ثانیاً موضوعاتی که از این نظر قابل طرح و گفتگو است، هر چند تاکنون از این نظر طرح نشده است، بدون اغماض و پرده پوشی طرح کنم.

اینجا بود که به گستردگی و دامنه وسیع این مبحث پی‌بردم. فهمیدم که اگر بنا شود تحقیقی کافی و عالمانه در این مطلب بشود، باید موضوعات فراوانی مورد بحث و تحقیق قرار گیرد، و بررسی همه

---

۱. حدیث معروف نبوی: «**الاسلام يعلو و لا يعلي عليه**». این حدیث مورد اعتماد و استناد فریقین، یعنی شیعه و سنّی است.

آنها از عهده یک فرد خارج است و یا لااقلّ سالها وقت لازم دارد. معهذا در نظر گرفتم مقدّمتاً مطالب مربوطه را کلاسه و خلاصه کنم و بعضی از موضوعات را به طور نمونه و آزمایش مورد بحث و گفتگو قرار دهم و سررشته را به دست دیگران بدهم، شاید به این ترتیب نوعی همفکری و همکاری در یک بحث مهمّ اجتماعی اسلامی صورت بگیرد و یک سلسله بحثهای منظّم و مفید انجام یابد.

□

این مطلب جای تردید نیست که مسلمین دوران عظمت و افتخار اعجاب آوری را پشت سر گذاشته‌اند، نه از آن جهت که در برهه‌ای از زمان حکمران جهان بوده‌اند و به قول مرحوم ادیب الممالک فراهانی «از پادشهان باج و از دریا امواج گرفته‌اند»- زیرا جهان حکمرانان و فاتحان بسیاری به خود دیده است که چند صباحی به زور خود را بر دیگران تحمیل کرده‌اند و طولی نکشیده که مانند کف روی آب محو و نابود شده‌اند- بلکه از آن جهت که نهضت و تحوّلی در پهنه گیتی به وجود آوردند و تمدّنی عظیم و با شکوه بنا کردند که چندین قرن ادامه یافت و مشعلدار بشر بود؛ اکنون نیز یکی از حلقات درخشان تمدّن بشر به شمار می‌رود و تاریخ تمدّن به داشتن آن به خود می‌بالد. مسلمین چندین قرن در علوم و صنایع و فلسفه و هنر و اخلاق و نظامات عالی اجتماعی بر همه جهانیان تفوّق داشتند و دیگران از خرمن فیض آنها توشه می‌گرفتند. تمدّن عظیم و حیرت انگیز جدید اروپایی که چشمها را خیره و عقلها را حیران کرده است و امروز بر سراسر جهان سیطره دارد، به اقرار و اعتراف محقّقین بی‌غرض غربی، بیش از هر چیز دیگر از تمدّن با شکوه اسلامی مایه گرفته است.

گوستاولوبون می‌گوید:

«بعضیها [از اروپاییان] عار دارند که اقرار کنند که یک قوم کافر و

ملحدی [یعنی مسلمانان] سبب شده اروپای مسیحی از حال توحّش و جهالت خارج گردد، و لذا آن را مکتوم نگاه می‌دارند، ولی این نظر به درجه‌ای بی‌اساس و تأسّف آور است که به آسانی می‌توان آن را ردّ نمود ... نفوذ اخلاقی همین اعراب زاییده اسلام، آن اقوام وحشی اروپا را که سلطنت روم را زیر و زبر نمودند، داخل در طریق آدمیّت نمود و نیز نفوذ عقلانی آنان دروازه علوم و فنون و فلسفه را که از آن بکلّی بی‌خبر بودند به روی آنها باز کرد و تا ششصد سال استاد ما اروپاییان بودند».[۱]

ویل دورانت در تاریخ تمدّن می‌گوید:

«پیدایش و اضمحلال تمدّن اسلامی از حوادث بزرگ تاریخ است. اسلام طیّ پنج قرن، از سال ۸۱ هجری تا ۵۹۷ هجری، از لحاظ نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی [احترام به عقاید و افکار دیگران] و ادبیّات و تحقیق علمی و علوم و طبّ و فلسفه پیشاهنگ جهان بود».[۲]

هم او می‌گوید:

«دنیای اسلام در جهان مسیحی نفوذهای گونه‌گون داشت. اروپا از دیار اسلام غذاها و شربتها و دارو و درمان و اسلحه و نشانهای خانوادگی، سلیقه و ذوق هنری، ابزار و رسوم صنعت و تجارت، قوانین و رسوم دریانوردی را فرا گرفت و غالبا لغات آن را نیز از مسلمانان اقتباس کرد ... علمای عرب [مسلمان] ریاضیات و طبیعیات و شیمی و هیأت و طبّ یونان را حفظ کردند و به کمال رسانیدند و میراث یونان را که بسیار غنی‌تر شده بود، به اروپا انتقال دادند ... فیلسوفان عرب [مسلمان] مؤلّفات ارسطو را برای اروپای مسیحی حفظ و ضمنا تحریف کردند. ابن سینا و ابن رشد از مشرق بر فلاسفه مدرسی اروپا پرتو افکندند و

۱. تمدّن اسلام و عرب [چاپ چهارم]، ص ۷۵۱.
۲. تاریخ تمدّن، ج ۱۱/ ص ۳۱۷.

صلاحیّتشان چون یونانیان مورد اعتماد بود ... این نفوذ [اسلامی] از راه بازرگانی و جنگهای صلیبی و ترجمه هزاران کتاب از عربی به لاتین و مسافرتهای دانشورانی از قبیل گربرت و مایکل اسکات و ادلارد باثی به اندلس اسلامی انجام گرفت».[1]

و هم او می‌گوید:

«تنها به دورانهای طلایی تاریخ، یک جامعه می‌توانسته است در مدّتی کوتاه این همه مردان معروف در زمینه سیاست و تعلیم و ادبیّات و لغت و جغرافیا و تاریخ و ریاضیات و هیأت و شیمی و فلسفه و طبّ و مانند آنها که در چهار قرن اسلام، از هارون الرّشید تا ابن رشد بوده‌اند، به وجود آورد. قسمتی از این فعالیّت درخشان از میراث یونان مایه گرفت؛ امّا قسمت اعظم آن، بخصوص در سیاست و شعر و هنر، ابتکارات گرانبها بود».[2]

قدر مسلّم این است که پدیده‌ای درخشان و چراغی نورافشان به نام تمدّن اسلامی قرنها در جهان وجود داشته و سپس این پدیده نابود و این چراغ خاموش شده است، و امروز مسلمانان با مقایسه با بسیاری از ملل جهان و مقایسه با گذشته پر افتخار خودشان در حال انحطاط و تأخّر رقّت‌باری بسر می‌برند.

طبعاً این پرسش پیش می‌آید که چطور شد مسلمانان پس از آن همه پیشروی و ترقّی در علوم و معارف و صنایع و نظامات، به قهقرا برگشتند؟ مسؤول این انحطاط و سیر قهقرایی چیست و کیست؟ آیا افراد یا اقوام یا جریانات خاصّی سبب شدند که مسلمین از مسیر اصلی خود که به سوی ترقّی و تکامل بود، منحرف شوند، و یا عامل خاصّی که مسلمین را برخلاف انتظار از مسیر خود منحرف کند رخ نداده است

---

۱. همان کتاب، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.
۲. همان کتاب، ص ۳۲۲.

بلکه مقتضای طبیعت زمان این است که هر قومی فقط دوره محدود و معیّنی از ترقّی و تعالی را طی کنند و سپس راه فنا و زوال و انحطاط را بپیمایند؟

اگر عامل خاصّی سبب انحراف و انحطاط مسلمین شده است، آن عامل چیست؟ آیا خود اسلام را باید مسؤول انحطاط مسلمین شناخت- آنچنانکه بسیاری از غربیان (نه همه) که احیانا گرفتار تعصّب مسیحی هستند و یا بالاتر، مأموریّت استعماری دارند، ادّعا می‌کنند- یا اسلام از این مسؤلیّت مبرّاست، و مسلمانان خود مسؤول این انحطاط می‌باشند، و یا نه به اسلام مربوط است و نه به مسلمانان؛ علّت این انحطاط، ملل و اقوام غیر مسلمان‌اند که در طول تاریخ چهارده قرنی اسلام، به انحای مختلف، با مسلمانان سر و کار داشته‌اند؟ پاسخ به این پرسش، کار ساده‌ای نیست؛ یک رشته مباحث نسبتا طولانی باید پیش کشیده شود و در هر یک از آنها با اسلوب علمی تحقیق کافی به عمل آید.

□

در این سلسله مباحث آنچه به عنوان مقدّمه لازم است طرح شود، نموداری از عظمت و انحطاط مسلمانان است و طبعا مشتمل خواهد بود بر مطالب ذیل:

۱. پایه عظمت و رفعت تمدّن اسلامی.

۲. علل و موجبات و مایه‌های تمدّن اسلامی.

۳. تأثیر اسلام در اعتلای مسلمین.

۴. اقتباس و مایه‌گیری تمدّن جدید اروپایی از تمدّن اسلامی.

۵. وضع حاضر جهان اسلامی از نظر مظاهر انحطاط و تأخّر.

۶. با آنکه تمدّن اسلامی نابود شده، اسلام به صورت نیرویی زنده و فعّال و گسترش یابنده باقی مانده است و با نیرومندترین نیروهای نو اجتماعی و انقلابی رقابت می‌کند.

۷. ملل اسلامی در حال بیدار شدن و به پاخاستن‌اند.

بعد از این بحث مقدّمی، که خود رساله جداگانه‌ای خواهد بود، لازم است بحثی عمیق و فلسفی درباره «طبیعت زمان» که به فلسفه تاریخ مربوط است صورت گیرد، که آیا همان طوری که بعضی از فلاسفه تاریخ دعوی دارند، همواره همان چیزی که سبب ترقّی و پیشرفت قومی می‌شود، سبب انحطاط آنها نیز می‌گردد؟ یعنی هر عاملی فقط در شرایط و ظروف معیّنی که مربوط به دوره‌ای خاصّ از تاریخ متطوّر بشری است می‌تواند جامعه‌ای را پیش ببرد و ترقّی دهد و با تغییر آن شرایط و ظروف و با طلوع فجر جدیدی از تاریخ، آن عامل قادر به جلو بردن نیست، سهل است، خود موجب رکود و تأخّر و انحطاط است.

اگر این فلسفه درست باشد، هر تمدّنی به موجب همان عواملی که به وجود آمده باید از میان برود و لزومی ندارد عامل بیگانه‌ای دخالت کند؛ همواره عوامل کهنه، پس برنده و به اصطلاح ارتجاعی است و عوامل نو، پیش برنده است؛ عوامل اجتماعی نو، تمدّن نوینی ایجاب می‌کند که خواه ناخواه با تمدّن پیشین مغایر است.

اگر این قاعده درست باشد، طبعا تمدّن اسلامی نمی‌تواند مستثنی باشد؛ پس بحث از علل انحطاط مسلمین به عنوان بحثی مستقل و تفکیک شده از علل و عوامل مشکّله تمدّن اسلامی بحثی بیهوده است.

بنابر این فلسفه و قاعده، لزومی ندارد که شخص یا قوم یا جریانی را مسؤول انحطاط مسلمین بدانیم؛ نابودی تمدّن اسلامی مانند هر تمدّن دیگر، و بلکه هر پدیده زنده دیگر، از قبیل سر رسیدن اجل طبیعی یا غیر طبیعی است که به هر حال دیر یا زود فرا می‌رسد؛ تمدّن اسلامی زاییده شد و رشد کرد و جوان شد و به پیری رسید و سپس مرد؛ آرزوی بازگشت آن چیزی شبیه آرزوی بازگشت مردگان است به دنیا که از نظر قوانین طبیعی قابل توجیه نیست و با چیزی نظیر اعجاز و خرق

عادت، که به هر حال خارج از قدرت افراد بشر است، باید آن را توجیه کرد.

پس بعد از یک بحث مقدّمی در زمینه نموداری از عظمت و انحطاط مسلمانان، نوبت به این بحث فلسفی- تاریخی می‌رسد و نمی‌توان از آن چشم پوشید، زیرا گفته‌های خام در این زمینه فراوان گفته شده است و چه بسیارند افرادی که آن گفته‌های خام را باور دارند.

تکمیل این بحث فلسفی از نظر ارتباط با این سلسله مباحث به این است که از انطباق و عدم انطباق اسلام با مقتضیات زمان نیز گفتگوی جامعی بشود. قهراً این بحث شامل دو قسمت خواهد شد: قسمت اوّل صرفاً فلسفی است و قسمت دوّم اسلامی. مجموع هر دو قسمت تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» قابل بررسی و تحقیق است.

هنگامی که از این بحث فارغ شدیم، قاعده فوق را در فلسفه تاریخ نپذیرفتیم و علل انحطاط مسلمین را با علل ترقّی آنها لزوماً یکی ندانستیم، نوبت این است که بررسی کنیم علل و موجباتی که سبب رکود و توقّف و انحطاط و تأخّر مسلمین شد، چیست و دیگران چه گفته‌اند؟

این قسمت با توجّه به گفته‌های دیگران، اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان، و توجّه به موضوعات و مسائل و جریاناتی که طبعاً طرف این احتمال هست، در سه بخش کلّی باید بررسی شود:

- بخش اسلام
- بخش مسلمین
- بخش عوامل بیگانه

هر یک از این بخشها مشتمل بر موضوعات و مسائل متعدّدی است. مثلا در بخش اسلام ممکن است کسی برخی از افکار و معتقدات اسلامی را مؤثّر در انحطاط مسلمین معرّفی کند، و ممکن است کسانی

سیستم اخلاقی اسلام را ضعیف و انحطاط آور بدانند؛ ممکن هم هست افرادی قوانین اجتماعی اسلامی را عامل انحطاط مسلمین بخوانند.

اتّفاقاً، هم پاره‌ای از افکار و معتقدات اسلامی و هم برخی از مبانی اخلاق اسلامی و هم بعضی قوانین و مقرّرات اجتماعی اسلامی مورد این اتّهام واقع شده‌اند.

همچنین در بخش مسلمین و بخش عوامل بیگانه، فصلهای متعدّد و گوناگونی است که همه باید مورد بررسی قرار گیرد.

در میان افکار و معتقدات اسلامی، مسائل ذیل مورد این اتّهام واقع شده‌اند:

۱. اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر

۲. اعتقاد به آخرت و تحقیر زندگی دنیا

۳. شفاعت

۴. تقیّه

۵. انتظار فرج

از پنج مسأله بالا سه مسأله اوّل مشترک میان شیعه و سنّی است و دو مسأله آخر تقریبا از مختصّات شیعه است.

گاهی گفته می‌شود سرّ انحطاط مسلمین اعتقاد عمیقی است که به سرنوشت و قضا و قدر دارند، و گاهی گفته می‌شود اهتمام عظیم اسلام به امر آخرت و جهان ابدی و ناچیز شمردن زندگانی دنیا فکر مسلمین را از توجّه جدّی به مسائل زندگی منصرف کرده است، و گاهی گفته می‌شود اعتقاد به شفاعت- که در تمام ادوار تاریخ اسلامی، این اعتقاد وجود داشته است (جز افراد معدودی و اخیرا دسته مخصوصی)- مسلمانان را نسبت به گناهان که فلسفه گناه بودن آنها تأثیر سوء آنهاست در سعادت، لا قید کرده است و مسلمان با اتّکای به شفاعت، از هیچ رذیله و جرمی امتناع ندارد.

آنچه که شیعه بالخصوص در افکارش متّهم می‌شود، یکی تقیّه است و دیگر انتظار فرج. در باب تقیّه گفته می‌شود که اوّلًا درس دو رویی و نفاق است، و ثانیاً شیعه را ترسو و ضعیف و غیر قادر بر مقابله با حوادث بار آورده است. در باب انتظار فرج گفته می‌شود که این فکر و این عقیده، نیّت هر اصلاحی را از شیعه گرفته است و در حالی که سایر ملل و اقوام در فکر اصلاح کار خودند، مردم شیعه منتظرند «دستی از غیب برون آید و کاری بکند.»

در اخلاق اسلامی عناصر زهد، قناعت، صبر، رضا، تسلیم و توکّل، به تأثیر در انحطاط مسلمین متّهم شده‌اند.

از مقرّرات اسلامی آنچه به نظر می‌رسد لازم است از این نظر بررسی شود، در درجه اوّل مسأله حکومت و توابع آن است که به گمان عدّه‌ای، اسلام تکلیف و وظیفه مسلمین را در این مسأله مهمّ به طور کامل معیّن نکرده است.

قوانین جزایی اسلام سالهاست که مورد بی‌مهری واقع شده و بسیاری از کشورهای اسلامی به همین جهت قوانین جزایی خود را از جای دیگر اقتباس کرده‌اند و کم و بیش کیفر عمل خود را دیده و می‌بینند. به هر حال، قوانین جزایی اسلام یکی از حلقات این سلسله مباحث است.

در قوانین مدنی اسلام چیزهایی که در عصر حاضر موجی علیه آنها برخاسته یکی حقوق زن و دیگری قوانین اقتصادی اسلام در زمینه مالکیّت و ارث و غیره است.

محدودیّتهایی که اسلام در روابط مسلمان با غیر مسلمان قرار داده است مانند آنچه در باب نکاح مسلمان و غیر مسلمان یا ذبیحه غیر مسلم یا نجاست کافر قائل شده است، و به عبارت دیگر حقوق و وظایف بین الملل اسلامی، از موضوعاتی است که عدّه‌ای را ناراحت کرده و اینها را عامل عقب ماندگی خود از قافله تمدّن محسوب

می‌دارند.

اینهاست مجموع مسائلی که در بخش اسلام از این سلسله مباحث باید درباره آنها تحقیق کافی به عمل آید.

خوشبختانه زمینه مساعدی برای این گونه تحقیقات وجود دارد و با روشن کردن این مسائل است که می‌توان نیروی ایمان طبقه جوان و تحصیلکرده را تقویت کرد و شبهات را از ذهن آنها زدود.

پس از این بخش، نوبت بخش مسلمین است. در این بخش، توجّه ما از اسلام به سوی مسلمین برمی‌گردد؛ یعنی اسلام عامل انحطاط مسلمین نیست، بلکه مسلمانان در اثر کوتاهی و انحراف از تعلیمات اسلامی دچار انحطاط شدند، و این مسلمانان‌اند که مسؤول عقب‌ماندگی خود می‌باشند.

در این بخش نیز قسمتهای متعدّدی پیش می‌آید، زیرا اوّلًا باید نقطه‌های انحراف را مشخّص کنیم؛ آن چیزهایی که از اسلام است و متروک شده و آن چیزهایی که از اسلام نیست ولی در میان مسلمین معمول است، چه چیزهایی است؟ و ثانیاً باید ببینیم عامّه مسلمین مسؤول این انحطاط اند یا خاصّه آنها؟

اسلام در میان اعراب ظهور کرد و سپس ملل دیگری از ایرانی و هندی و قبطی و بربر و غیره در زیر لوای اسلام درآمدند. هر یک از این اقوام، ملیّت و خصایص قومی و نژادی و تاریخی خاصّی داشتند. باید بررسی شود آیا همه این ملل یا بعضی از آنها به واسطه خصایص و ممیّزات خاصّ قومی و نژادی که لازمه طبیعت آنها بود، اسلام را از مسیر اصلی خود منحرف کردند، به طوری که مثلًا اگر اسلام در میان ملل دیگری غیر از این ملل- مانند ملل اروپایی- رفته بود، امروز مسلمانی و مسلمانان سرنوشت دیگری داشتند؟ یا عامّه مسلمین در این جهت تأثیری نداشته‌اند و آنچه بر سر اسلام و مسلمین آمده است از طرف خاصّه، یعنی دو طبقه متنفّذ در میان مسلمین- حکمرانان و

علمای دین- آمده است؟

در بخش عوامل بیگانه جریانات زیادی است که لازم است مورد توجّه قرار بگیرد. از صدر اسلام همواره اسلام دشمنان سرسختی در خارج یا داخل خود داشته است. یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و مانویان و زنادقه‌ای که در میان مسلمین بوده‌اند، غالباً بیکار نبوده و احیاناً از پشت به اسلام خنجر زده‌اند. بسیاری از آنها در تحریف و قلب حقایق اسلامی به وسیله جعل و وضع احادیث یا ایجاد فرقه‌ها و تفرقه‌ها و لااقلّ در دامن زدن به اختلافات مسلمین تأثیر زیادی داشته‌اند.

در تاریخ اسلام حرکتها و نهضتهای سیاسی و دینی زیادی دیده می‌شود که از طرف غیر مسلمانان به منظور تضعیف یا محو اسلام پیدا شده است.

احیاناً جهان اسلام مورد حمله سخت دشمن واقع شده است. جنگهای صلیبی و همچنین حمله مغول نمونه بارز این حملات است و هر یک از آنها تأثیر فراوانی در انحطاط مسلمین داشته‌اند. و از همه خطرناک‌تر، استعمار غربی در قرون اخیر است که خون مسلمانان را مکیده و کمر مسلمانان را در زیر فشار مظالم خود خم نموده است.

□

با توجّه به آنچه در بالا گفته شد، مجموع موضوعاتی که لازم است در این سلسله مباحث بحث شود، به ترتیب، موضوعات ذیل است:

۱. عظمت و انحطاط مسلمین

این مبحث مقدّمه‌ای است برای سایر مباحث.

۲. اسلام و مقتضیات زمان

این مبحث شامل دو قسمت است: قسمت اوّل مربوط به فلسفه تاریخ است؛ در قسمت دوّم کیفیّت انطباق قوانین اسلامی با عوامل متغیّر زمان بیان می‌شود. این بحث نیز جنبه مقدّمی و تمهیدی دارد.

۳. سرنوشت و قضا و قدر

رساله حاضر عهده‌دار این مبحث است.

۴. اعتقاد به معاد و اثر آن در ترقّی یا انحطاط اجتماع

۵. شفاعت

۶. تقیّه

۷. انتظار فرج

۸. سیستم اخلاقی اسلام

۹. حکومت از نظر اسلام

۱۰. اقتصاد اسلامی

۱۱. قوانین جزایی اسلام

۱۲. حقوق زن در اسلام

۱۳. قوانین بین المللی اسلام

۱۴. نقاط انحراف

۱۵. جعل و تحریف و وضع حدیث

۱۶. اختلافات شیعه و سنّی و اثر آن در انحطاط مسلمین

۱۷. اشعریّت و اعتزال

۱۸. جمود و اجتهاد

۱۹. فلسفه و تصوّف

۲۰. زمامداران جهان اسلام

۲۱. روحانیّت

۲۲. فعالیّتهای تخریبی اقلّیتها در جهان اسلام

۲۳. شعوبیگری در جهان اسلام

۲۴. جنگهای صلیبی

۲۵. سقوط اندلس

۲۶. حمله مغول

۲۷. استعمار

□

اینها مجموع موضوعاتی است که از نظر اینجانب باید جزء این سلسله مباحث قرار گیرند. نه مدّعی استقصا هستم و نه مدّعی حسن ترتیب. ممکن است موضوعات دیگری باشد که باید در این ردیف قرار گیرد و از نظر من پنهان مانده باشد. اینجانب نه خود را قادر به بحث در تمام این موضوعات می‌داند و نه به فرض قدرت، چنین وقت و فرصتی را داراست. برای بعضی از این موضوعات که از آن جمله است شماره‌های ۱ و ۲ یادداشتهایی دارد و امیدوار است موفّق گردد آنها را تنظیم کرده و هر چه زودتر در دسترس عموم بگذارد.

اگر فضلا و نویسندگان با ارزش ما بذل توجّه بفرمایند و در هر یک از موضوعات نامبرده که اطلاعات کافی دارند، تحقیقی عالمانه به عمل آورند و آن را جزء این سلسله مباحث قرار داده و مطلبی را که اختیار فرموده‌اند به اطلاع این بنده برسانند، موجب امتنان اینجانب خواهد بود.

□

نخستین روزی که متوجّه شدم غربیان اعتقاد به قضا و قدر را یکی از علل بلکه علّت اصلی انحطاط مسلمین می‌دانند، در حدود بیست سال پیش، ایّام طلبگی در حوزه علمیّه قم بود.

جلد دوّم کتاب زندگانی محمد تألیف دکتر محمّد حسنین هیکل ترجمه ابو القاسم پاینده را می‌خواندم. در آخر این کتاب خاتمه‌ای دارد مشتمل بر دو مبحث:

۱. تمدّن اسلامی چنان که قرآن شرح می‌دهد.

۲. خاورشناسان و تمدّن اسلامی.

در مبحث دوّم سخنی از یک نویسنده معروف امریکایی به نام «واشنگتن ارونگ» که کتابی در سرگذشت پیغمبر اسلام نوشته است، نقل می‌کند. واشنگتن ارونگ به نقل دکتر هیکل در خاتمه

کتاب خود، مبادی و اصول اسلام را شــرح داده اســت و پــس از ذکــر ایمان به خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیغمبران و روز قیامــت، می‌گوید:

«آخرین و ششمین قاعده‌ای که در ردیف مبادی اسلام است، عقیــده جبر است. محمّد برای پیشرفت امور جنگی خود از این قاعده استفاده می‌کرد، زیرا به موجب این قاعده هــر حادثــه‌ای کــه در جهــان رخ می‌دهد، پیش از آن، در علم خدا مقدّر شده و پیش از آنکه جهان بــه وجود آید، در لوح محفوظ ثبت گردیده است و سرنوشت هر کس و وقت مرگ او تعیین شده و قابل تغییر نیست و به هیچ وسیله نمی‌توان آن را مقدّم و مؤخّر ساخت. مسلمانان که این نکات را مسلّم می‌داشتند و بدان عقیده داشتند، به هنگام جنگ بدون بیم و هراس خــود را بــه صف دشمن می‌زدند. در نظر آنها مرگ در جنگ مساوی با شهادت بود و بهشت را نصیب انسان می‌ساخت؛ بدین جهت اطمینان داشــتند اگر کشته شوند یا بر دشمن غلبه یابند، در هر صورت فیروز شده‌اند. بعضی مسلمانان مذهب جبر را که می‌گوید انســان بــرای اجتنــاب از گناه و رهایی از مجازات، مختار نیست و در این زمینه اراده‌ای از خود ندارد، منافی عدل و رحمت خدا می‌دانند. فرقه‌هایی پدید آمده‌اند کــه برای تعدیل و توضیح این مذهب حیرت انگیز کوشیده‌اند و هنوز هم می‌کوشند، ولی عدّه آنها کم است و از پیروان سنّت رسول به شــمار نمی‌آیند ... چه عقیده‌ای بهتر از این می‌تواند سپاهیان نادان و مغرور را به میدان جنگ براند و آنها را مطمئن سازد کــه اگــر زنــده ماندنــد، غنیمت می‌برند و اگر کشته شدند، در بهشت جای مــی‌گیرنــد؟ ایــن عقیده، سپاه مسلمانان را چنان بی‌باک و نیرومند ساخته بودند که هیچ سپاهی یارای برابری با آن نداشت؛ ولی در عین حال، همــین عقیــده دارای زهری بود که نفوذ اسلام را از میان برد. از موقعی که جانشینان پیغمبر دست از جنگجویی و جهانگیری برداشتند و شمشیرهای خــود را در نیام کردند، عقیده جبر خاصیّت ویران کننده خــود را آشــکار ساخت؛ صلح و آرامش، اعصاب مسلمانان را ضعیف کــرد، و لــوازم مادّی نیز که قرآن استفاده از آن را روا شمرده و وجــه امتیــاز میــان اسلام و مسیحیت -دین پاکی و از خود گذشتگی- به شمار می‌رود، در

این موضوع تأثیر داشت. مسلمانان رنجها و سختیهایی را که بدانها می‌رسید، نتیجه تقدیر می‌دانستند و تحمّل آن را لازم می‌شمردند، زیرا در نظر آنها کوشش و دانش انسانی برای رفع آن نتیجه‌ای نمی‌داد. پیروان محمّد [ص] به قاعده «خود را کمک کن تا خدا تو را کمک کند» اهمیّت نمی‌دادند و به عکس آن معتقد بودند؛ بدین جهت صلیب، هلال را محو کرد. اگر نفوذ هلال تاکنون در اروپا باقی است، برای این است که دولتهای بزرگ مسیحی چنین خواسته‌اند، و به عبارت دیگر، بقای نفوذ هلال، نتیجه رقابت دولتهای مسیحی است. شاید بقای نفوذ آن برای این است که دلیل تازه‌ای برای این قاعده باشد که هر کس چیزی را به نیروی شمشیر گرفت، با شمشیر از او گرفته می‌شود.»

دکتر هیکل در پاسخ این مرد امریکایی شرح مبسوطی طبق ذوق و فکر خود می‌دهد که هر چند خالی از نکته‌های صواب نیست، ولی عاری از نظم فلسفی و قابل نقض و اشکال و ایراد است.

در رساله حاضر که اکنون به دست خواننده محترم می‌رسد، بی‌پایگی سخنان واشنگتن اورنگ و دیگر غربیان روشن خواهد شد و معلوم خواهد شد که اوّلًا قضا و قدر اسلامی با عقیده جبر فرسنگها فاصله دارد و نمونه‌هایی ذکر خواهد شد که همان سپاهیان صدر اسلام که آقای واشنگتن اورنگ گستاخانه آنها را نادان و مغرور می‌خواند، در سایه تعلیمات معلّم عالیقدر خود، این فرق و تفاوت را که آقای واشنگتن اورنگ از درک آن عاجز است، درک می‌کردند[۱].

ثانیاً خود قرآن کریم آزادی و مختار بودن انسان را به موجب آیات زیادی تأیید کرده است. کسانی که طرفدار اختیار شدند و جبر را مخالف عدالت و رحمت خدا دانستند (عدلیّه، یعنی شیعه و معتزله)، برخلاف ادّعای خاورشناسان علیه تعلیمات قرآن قیام نکردند و منظورشان «تعدیل» در گفته قرآن نبود، بلکه نظر خود را از قرآن اقتباس

۱. رجوع شود به متن کتاب صفحات۷۶-۷۳

کرده بودند.

ثالثاً این نویسنده بزرگ با اینکه طبق گفته دکتر هیکل، مسیحی متعصّبی است و مسیحیت را به واسطه عدم توجّه به مسائل زندگی دین پاکی و از خود گذشتگی می‌خواند و این توجّه را بر اسلام عیب می‌گیرد، از علم قدیم الهی به صورت طنز یاد می‌کند**!!**

مگر ممکن است کسی خداشناس باشد و بتواند منکر علم قدیم ازلی به همه اشیاء باشد؟ آیا این عیب است بر قرآن که خدا را از ازل واقف بر همه امور و جریانها می‌داند؟**!**

رابعاً می‌گوید: پیروان محمّد [ص] به قاعده «خود را کمک کن تا خدا تو را کمک کند»، اهمیّت نمی‌دادند.

این نویسنده نمی‌خواسته است به خود زحمت دهد و لا اقلّ یک بار ترجمه قرآن کریم را بخواند، و الّا چنین ادّعایی نمی‌کرد. قرآن کریم با صراحت کامل می‌فرماید:

«ما هر دسته‌ای را در همان راهی که به همّت و اراده خود انتخاب کرده‌اند، مدد می‌رسانیم. مدد پروردگار از هیچ مردم صاحب اراده و فعّالی قطع نمی‌شود».[1]

پیروان محمّد (ص) به تعلیمی عالی‌تر پی برده بودند و آن اینکه: «خدا را یاری کن تا خدا تو را یاری کند» **(ان تنصروا اللّه ینصرکم و یثبّت اقدامکم)**[2]. قرآن کریم به جای «خود را یاری کن» که ممکن است بوی شخصی و منفعت پرستی و حرص و آز از آن استشمام شود «خدا را یاری کن» که جنبه عمومی و انسانی و خدمت به خلق دارد گذاشته است.

امّا راز غلبه صلیب بر هلال که آقای واشنگتن ارونگ آن را قطعی

---

۱. اسراء/ ۱۸- ۲۰. و رجوع شود به ص۳۶-۳۸و۹۴-۹۹

۲. محمّد (ص)/ ۷.

و همیشگی دانسته است، مطلبی است که در ضمن این سلسله مباحث در جای مناسبی طرح خواهد شد.

---

منحصر به آقای واشنگتن اورونگ نیست؛ به نوشته هر نویسنده غربی، حتّی آنهایی که تا حدّی بی‌غرضی خود را نشان داده‌اند، در این زمینه بر خورده‌ایم شبیه این اظهار نظر را دیده‌ایم. همه آنها اسلام را یک مسلک جبری می‌دانند؛ چیزی که هست بعضی از آنها این عقیده را دخیل در انحطاط مسلمین ندانسته‌اند و بعضی دیگر دخیل دانسته بلکه عامل اصلی شمرده‌اند.

ویل دورانت در تاریخ تمدّن پس از آنکه به مضمون آیاتی از قرآن در زمینه علم و مشیّت الهی اشاره می‌کند و می‌گوید جبریگری از لوازم تفکّر اسلامی است، می‌گوید:

> «در نتیجه این اعتقاد، مؤمنان سخت‌ترین مشکلات زندگی را با قلبی مطمئن تحمّل می‌کردند، ولی همین عقیده در قرون اخیر مانع پیشرفت عربان شد و اندیشه آنها را از کار انداخت».[۱]

امّا گوستاولوبون معتقد است که اعتقاد به تقدیر و جبر، تأثیری در انحطاط مسلمین نداشته است و علل انحطاط مسلمین را در جاهای دیگر باید جستجو کرد.

□

اوّل در نظر داشتم همه مطالب مربوط به عظمت و انحطاط مسلمین را در مقدّمه این رساله ذکر کنم، ولی بعد، از این فکر منصرف شدم و تصمیم گرفتم آن مطالب را مستقلّا رساله‌ای قرار داده و در صدر این سلسله مباحث قرار دهم، زیرا دیدم اگر همه مطالب لازم نوشته شود، مفصّل خواهد شد و مقدّمه از اصل کتاب طولانی‌تر می‌گردد، و اگر رعایت اختصار شود به صورت ناقص در خواهد آمد. لهذا ترجیح دادم

---

۱. تاریخ تمدّن، ج ۱۱/ ص ۴۲.

عجالتا در این مقدّمه به همین اندازه که نمونه‌ای از مطلب است، قناعت کنم و تفصیل مطلب را بعد به صورت رساله‌ای جداگانه درآورده، مقدّمه و اوّلین شماره این سلسله مباحث قرار دهم.

□

در این رساله همه مطالب و مسائل مربوط به سرنوشت و قضا و قدر ذکر نشده است، زیرا هدف اصلی و عمده، بررسی تأثیر و عدم تأثیر این فکر و عقیده در انحطاط مسلمین است؛ لهذا از ذکر قسمتهایی که با این جهت ارتباط ندارد و از جنبه دیگر نیز ضرورتی برای ذکر آنها احساس نمی‌شد، خودداری شده است.

این مسأله در میان مسلمین سابقه طولانی دارد؛ از صدر اسلام در میان مسلمین مطرح بوده؛ مفسّرین، متکلّمین، فلاسفه، عرفا و حتّی شعرا و ادبا درباره آن بحث کرده‌اند. بررسی سیر این مسأله در میان این طبقات، خود مستلزم کتاب مستقلّی است. بعلاوه آیات و روایات زیادی که نمونه عمق معارف اسلامی است، در این مورد وارد شده است و همین آیات و روایات است که راهنمای فلاسفه اسلامی واقع شده و فلسفه الهی اسلامی را بسی پرمایه و با طراوات کرده است که با فلسفه یونانی قبل از اسلام قابل مقایسه نیست و بررسی این آیات و روایات خود مبحثی مفصّل و جالب است.

از اینها گذشته، در معارف اسلامی مسائل و موضوعاتی مربوط به این مبحث وجود دارد که با در نظر گرفتن اصول برهانی از یک طرف و آثار نقلی از طرف دیگر، بیان و توضیح آنها ساده نیست؛ از آن جمله است موضوع شب و روز «قدر» که در سوره‌ای از قرآن کریم به صراحت از آن یاد شده است و مورد اتّفاق شیعه و سنّی است؛ از آن جمله است مسأله «بداء» که از معارف مسلّم شیعه است و ریشه قرآنی دارد.

جبر و اختیار و کیفیّت آزادی و اراده انسان نیز اگر از جنبه‌های مختلف روانی، اخلاقی، فلسفی و اجتماعی بررسی شود، صفحات زیادی را به خود اختصاص می‌دهد.

اکنون تصدیق می‌فرمایید اگر همه اینها در این رساله طرح می‌شد، به صورت کتابی بزرگ در می‌آمد و دیگر مناسب نبود چنین کتابی جزء «بحثهایی از علل انحطاط مسلمین» قرار گیرد.

در عین حال اگر این رساله مورد توجّه صاحبنظران واقع شود و ضرورتی احساس شود که این مبحث تکمیل گردد، در چاپ بعد ان شاء اللّه ضمیمه و تکمیل خواهد شد. از خداوند متعال مدد و توفیق می‌طلبیم.

تهران - ۲۳ فروردین ماه ۱۳۴۵ شمسی
مطابق ۲۰ ذی الحجّه ۱۳۸۵ قمری

**مرتضی مطهّری**

# انسان و سرنوشت

## هراس انگیز

سرنوشت! قضا و قدر! کلمه‌ای رعب آورتر و هراس انگیزتر از این دو کلمه، پرده گوش بشر را به حرکت نیاورده است.

هیچ چیز به اندازه اینکه انسان آزادی خود را از دست رفته و خویشتن را مقهور و محکوم نیرومندتر از خود مشاهده کند و تسلّط مطلق و بی‌چون و چرای او را بر خود احساس کند، روح او را فشرده و افسرده نمی‌سازد.

می‌گویند بالاترین نعمتها آزادی است و تلخ‌ترین دردها و ناکامیها احساس مقهوریّت است؛ یعنی اینکه انسان، شخصیّت خود را لگدکوب شده و آزادی خود را به تاراج رفته ببیند و خود را در برابر دیگری مانند گوسفند در اختیار چوپان مشاهده کند و خواب و

خوراک و موت و حیات خویش را در دست اقتدار او ببیند.

آن «تسلیم و رضا» که از نبودن «چاره» و مقهور دیدن خود «در کف شیر نر خونخواره‌ای» پیدا شود، از هر آتشی برای روح آدمی گدازنده‌تر است.

این در صورتی است که انسان خود را مقهور و محکوم انسانی دیگر زورمندتر یا حیوانی قوی پنجه‌تر از خود مشاهده کند. امّا اگر آن قدرت مسلّط یک قدرت نامرئی و مرموز باشد و تصوّر خلاصی از آن و تسلّط بر آن، تصوّر امر محال باشد چطور؟ مسلّما صد درجه بدتر.

□

یکی از مسائلی که توجّه بشر را همیشه به خود جلب کرده است این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی غیر قابل تخلّف صورت می گیرد و قدرتی نامرئی، ولی بی‌نهایت مقتدر، به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت در گذشته، معیّن و قطعی شده است و انسان مقهور و مجبور به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود؟ یا اصلا و ابدا چنین چیزی وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلّطی بر حال و آینده ندارد و انسان که یکی از موجودات این جهان است، حرّ و آزاد و مسلّط بر مقدّرات خویشتن است؟ یا فرض سوّمی درکار است و آن اینکه سرنوشت، در نهایت اقتدار بر سراسر وقایع جهان حکمرانی می کند و نفوذش بر سراسر هستی بدون استثناء گسترده است؛ در عین حال این نفوذ غیر قابل رقابت و مقاومت ناپذیر، کوچکترین لطمه‌ای به حرّیت و آزادی بشر نمی‌زند. اگر اینچنین است، چگونه می‌توان آن را توجیه

کرد و توضیح داد؟

مسأله سرنوشت یا قضا و قدر از غامض‌ترین مسائل فلسفی است و به علل خاصّی، که بعدا توضیح داده خواهد شد، از قرن اوّل هجری در میان مفکّرین اسلامی طرح شد. عقاید مختلفی که در این زمینه ابراز شد، سبب صف بندیها و کشمکشها و پیدایش فرقه‌ها و گروههایی در جهان اسلام گردید. پیدایش عقاید گوناگون و فرقه‌های مختلف بر مبنای آن عقاید، در طول این چهارده قرن آثار شگرفی در جهان اسلام داشته است.

## جنبه عملی و عمومی

هر چند این مسأله، به اصطلاح یک مسأله متافیزیکی است و به فلسفه کلّی و ماوراء الطّبیعه مربوط است، ولی از دو نظر شایستگی دارد که در ردیف مسائل عملی و اجتماعی نیز قرار گیرد:

یکی از این نظر که طرز تفکّری که شخص در این مسأله پیدا می کند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیّت برخورد و مقابله او با حوادث مؤثّر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد است وجودی است دست بسته و تأثیری در سرنوشت ندارد، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خود می‌داند و معتقد است حرّ و آزاد آفریده شده است، متفاوت است. در صورتی که بسیاری از مسائل فلسفی این گونه نمی‌باشند و در روحیه و عمل و روش زندگی انسان اثر ندارند از قبیل:حدوث و قدم زمانی عالم، تناهی و لا تناهی ابعاد عالم، نظام علل و اسباب و امتناع صدور کثیر از واحد، عینیّت ذات و صفات واجب الوجود و امثال اینها. این گونه مسائل تأثیری در

روش عملی و روحیه اجتماعی شخص ندارند.

دیگر، از این جهت که مسأله سرنوشت و قضا و قدر در عین اینکه از نظر پیدا کردن راه حلّ در ردیف مسائل خصوصی است، از نظر عمومیّت افرادی که در جستجوی راه حلّی برای آن هستند در ردیف مسائل عمومی است. یعنی این مسأله از مسائلی است که برای ذهن همه کسانی که فی الجمله توانایی اندیشیدن در مسائل کلّی دارند، طرح می‌شود و مورد علاقه قرار می‌گیرد. زیرا هر کسی طبعاً علاقمند است بداند آیا یک سرنوشت محتوم و مقطوعی که تخلّف از آن امکان پذیر نیست، مسیر زندگانی او را تعیین می‌کند و او از خود در این راهی که می‌رود اختیاری ندارد؟! مانند پر کاهی است در کف تندبادی؟! یا چنین سرنوشتی درکار نیست و او خود می‌تواند مسیر زندگی خود را تعیین کند. برخلاف سایر مسائل فلسفه کلّی که همچنان که از نظر یافتن راه حلّ، جنبه خصوصی دارند، از جنبه توجّه اذهان به جستجو برای یافتن راه حلّ نیز دارای جنبه خصوصی می‌باشند.

از این دو نظر، این مسأله را می‌توان در ردیف مسائل عملی و عمومی و اجتماعی نیز طرح کرد.

در قدیم کمتر، از جنبه عملی و اجتماعی به این مسأله توجّه می‌شد و فقط از جنبه نظری و فلسفی و کلامی طرح و عنوان می‌شد؛ ولی دانشمندان امروز بیشتر به جنبه اجتماعی و عملی آن اهمیّت می‌دهند و از زاویه تأثیر این مسأله در طرز تفکّر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آنها به آن می‌نگرند.

برخی از منتقدین اسلام بزرگترین علّت انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت قبلی ذکر کرده‌اند. اینجا طبعاً این

سؤال پیش می‌آید: اگر اعتقاد به سرنوشت سبب رکود و انحطاط فرد یا اجتماع می‌شود، پس چرا مسلمانان صدر اوّل این طور نبودند؟ آیا آنها به قضا و قدر و سرنوشت قبلی اعتقاد نداشتند و این مسأله جزء تعلیمات اوّلیه اسلام نبود و بعد در عالم اسلام وارد شد- همچنانکه بعضی از مورّخین اروپایی گفته‌اند- و یا اینکه نوع اعتقاد آنها به قضا و قدر طوری بوده که با اعتقاد به اختیار و آزادی و مسؤولیّت منافات نداشته است؟ یعنی آنها در عین اینکه به سرنوشت اعتقاد داشته‌اند، معتقد بوده‌اند که سرنوشت به نحوی تحت اختیار و اراده انسان است و انسان قادر است آن را تغییر دهد. اگر چنین طرز تفکّری داشته‌اند، آن طرز تفکّر بر اساس چه اصول و مبانیی بوده است؟

قطع نظر از اینکه مسلمانان صدر اوّل چگونه استنباط کرده بودند، باید ببینیم منطق قرآن در این مسأله چیست و از پیشوایان دین در این زمینه چه رسیده است و بالاخره منطقاً ما باید چه طرز تفکّری را در این مسأله انتخاب کنیم؟



## آیات قرآن

در برخی از آیات قرآن صریحاً حکومت و دخالت سرنوشت، و اینکه هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیّت الهی و آن حادثه قبلا در کتابی مضبوط بوده است، تأیید شده است از قبیل:

**ما اصاب من مصیبهٔ فی الارض و لا فی انفسکم الّا فی کتاب من قبل ان نبرأها انّ ذلک علی اللّه یسیر**[1].

۱. حدید/ ۲۲.

هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی‌رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده و این بر خدا آسان است.

**و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الّا هو و یعلم ما فی البرّ و البحر و ما تسقط من ورقة الّا یعلمها و لا حبّة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین[۱].**

کلیدهای نهان نزد اوست، جز او کسی نمی‌داند، و می‌داند آنچه را که در صحرا و در دریاست. برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه او می‌داند، و دانه‌ای در تاریکیهای زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است.

**یقولون هل لنا من الامر من شیء قل إنّ الامر کلّه للّه یخفون فی انفسهم ما لا یبدون لک یقولون لو کان لنا من الامر شیء ما قتلنا هیهنا قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الّذین کتب علیهم القتل الی مضاجعهم[۲].**

می‌پرسند آیا چیزی از کار در دست ما هست؟ بگو تمام کار به دست خداست. ایشان در دل مطلبی دارند که از تو پنهان می‌کنند؛ پیش خود می‌گویند اگر کار به دست ما بود در اینجا کشته نمی‌شدیم. به ایشان بگو اگر در خانه خود می‌بودید، کسانی که کشته شدن بر ایشان نوشته شده بود به خوابگاههای

---

۱. انعام/ ۵۹. بسیار دیده می‌شود که به غلط جمله «و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین» را بر قرآن مجید تطبیق می‌کنند، در صورتی که به طور قطع و مسلّم مقصود قرآن نیست و شاید یک نفر از مفسّرین قابل اعتماد نیز آن طور تفسیر نکرده باشد.

۲. آل عمران/ ۱۵۴.

خویش می‌شتافتند.

**و ان مـن شـیء الّـا عنـدنا خزائنـه و مـا ننزّلـه الّـا بقـدر معلوم[1].**

هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزانه‌های آن در نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه معیّن فرو نمی‌فرستیم.

**قد جعل اللّه لکلّ شیء قدرا[2].**

همانا خدا برای هر چیز اندازه‌ای قرار داده است.

**انّا کلّ شیء خلقناه بقدر[3].**

ما همه چیز را به اندازه آفریده‌ایم.

**فیضلّ اللّه من یشاء و یهدی من یشاء[4].**

خدا هر کس را بخواهد گمراه، و هر کس را بخواهـد هـدایت می‌کند.

**قل اللّهم مالک الملک تـؤتی الملـک مـن تشـاء و تنـزع الملک ممّن تشاء و تعزّ من تشاء و تذلّ مـن تشـاء بیـدک الخیر انّک علی کلّ شیء قدیر[5]**

بگو: ای خدا! ای صاحب قدرت! تو به آن کس که بخواهی

---

۱. حجر/ ۲۱.

۲. طلاق/ ۳.

۳. قمر/ ۴۹.

٤. ابراهیم ۴.

۵. آل عمران/ ۲۶.

قدرت می‌دهی و از آن کس که بخواهی باز می‌ستانی؛ هر که را خواهی عزّت دهی و هر که را خواهی ذلیل می‌سازی؛ نیکی در دست توست، و تو بر همه چیز توانایی.

امّا آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه انسان در عمل خود مختار و در سرنوشت خود مؤثّر است و می‌تواند آن را تغییر دهد:

**انّ اللّه لا یغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم[1].**

خدا وضع هیچ مردمی را عوض نمی‌کند مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی خود را تغییر دهند.

**و ضرب اللّه مثلا قریهٔ کانت آمنهٔ مطمئنهٔ یأتیها رزقها رغدا من کلّ مکان فکفرت بأنعم اللّه فاذاقها اللّه لباس الجوع و الخوف[2].**

خدا مثل زده شهری را که امن و آرام بود و ارزاق از همه جا فراوان به سوی آن حمل می‌شد؛ ولی نعمتهای خدا را ناسپاسی کرد و از آن پس خدا گرسنگی و ناامنی را از همه طرف به آن چشانید.

**و ما کان اللّه لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون[3].**

خدا چنان نیست که به آنها ستم کند، ولی آنان چنان بودند که به خویشتن ستم می‌کردند.

---

۱. رعد/ ۱۱.
۲. نحل/ ۱۱۴.
۳. عنکبوت/ ۴۰.

**و ما ربّک بظلّام للعبید[۱].**

و پروردگارت نسبت به بندگان، ستمگر نمی‌باشد.

**انّا هدیناه السّبیل امّا شاکرا و امّا کفورا [۲].**

ما انسان را راه نمودیم، او خود یا سپاسگزار است یا ناسپاس.

**فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر[۳].**

هر که خواهد، ایمان آورد و هر که خواهد، کفر ورزد.

**ظهر الفساد فی البرّ و البحر بما کسبت ایدی النّاس[۴].**

در صحرا و دریا به واسطه کردار بد مردم، فساد و تباهی پدید شده است.

**من کان یرید حرث الآخرة نزد له فی حرثه و من کان یرید حرث الدّنیا نؤته منها [۵].**

هر کس طالب کشت آخرت باشد، برای وی در کشتش خواهیم افزود و هر کس خواهان کشت دنیا باشد، بهره‌ای به او خواهیم داد.

**من کان یرید العاجلة عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید**

۱. فصلت/ ۴۶.
۲. دهر/ ۳.
۳. کهف/ ۲۹.
۴. روم/ ۴۱.
۵. شوری/ ۲۰.

**ثمّ جعلنا لـه جهـنّم یصـلیها مـذموما مـدحورا. و مـن اراد الآخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کـان سـعیهم مشکورا. کلّا نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا[۱].**

هر که زندگی نقد را طالب باشد، به آن اندازه و به آن کس که بخواهیم نقد می‌دهیم؛ سپس جهنّم را برای وی قرار خواهیم داد تا وارد آن شود در حالی که نکوهیده و منفور باشد. و هر کس عاقبت و سرانجام خوش بخواهد و آن طور که شایسته است در راه آن کوشش کند و ایمان داشته باشد، کوشش او مورد قبـول خواهد شد. ما به هر دو گروه مدد می‌رسانیم، به اینها و به آنها. فیض پروردگار تو از کسی دریغ نمی‌شود.

آیاتی دیگر نیز از این قبیل و هم از نوع دسته اوّل در قـرآن کریم هست.

این دو دسته آیات از نظر غالب علمای تفسیر و علمای کلام معارض یکدیگر شناخته شده‌اند. به عقیده آنها باید مفاد ظـاهر یـک دسته را پذیرفت و دسته دیگر را تأویل کرد. از نیمـه دوّم قـرن اوّل که دو طرز تفکّر در این باب پیدا شد، گروهی که طرفـدار آزادی و اختیار بشر شدند، دسته اوّل این آیات را تأویل و توجیه کردند و آنها به «قدری» معروف شدند. گروهی دیگر که طرفـدار عقیـده تقـدیر شدند، دسته دوّم این آیات را تأویل کردند و «جبری» نامیده شدند. تـدریجا که دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزلـه، پدیـد آمدنـد و مسـائل

---

۱. اسری/ ۱۸- ۲۰.

زیاد دیگری غیر از مسأله جبر و قدر را نیز طرح کردند و دو مکتب به وجود آمد، جبریّون و قدریّون در اشاعره و معتزله هضم شدند؛ یعنی دیگر عنوان مستقل برای آنها باقی نماند. مکتب اشعری از جبر و مکتب معتزلی از قدر طرفداری کرد.

## کلمه قدری

اینکه ما در اینجا طرفداران آزادی و اختیار بشر را «قدری» نامیدیم، به حسب معروفترین اصطلاح علمای کلام است. غالبا در اخبار و روایات نیز این کلمه در همین مورد به کار برده شده است، و الّا احیانا کلمه قدری در زبان متکلّمین و در بعضی اخبار و روایات به جبریّون اطلاق می‌شود. به طور کلّی، هم طرفداران جبر که قائل به تقدیر کلّی بوده‌اند و هم طرفداران اختیار و آزادی که تقدیر را از اعمال بشر نفی می‌کرده‌اند، از اطلاق کلمه «قدری» بر خود اجتناب داشته‌اند و همواره هر دسته‌ای دسته دیگر را «قدری» می‌خوانده است.

سرّ این اجتناب این بوده که از رسول اکرم (ص) حدیثی روایت شده بدین مضمون:

**القدریّهٔ مجوس هذه الامّهٔ**[1].

قدریها مجوس این امّت‌اند.

۱. جامع الصغیر، ج ۲/ ص ۸۹.

جبریّون می‌گفتند مقصود از کلمه قدری، منکرین تقدیر الهی می‌باشند؛ مخالفانشان می‌گفتند مقصود از کلمه قدری کسانی هستند که همه چیز حتّی اعمال بشر را معلول قضا و قدر می‌دانند. شاید علّت اینکه این کلمه بر منکرین تقدیر بیشتر چسبید، یکی رواج و شیوع مکتب اشعری و در اقلیّت قرار گرفتن مخالفین آنها بود، دیگر تشبیه به مجوس است زیرا آنچه از مجوس معروف است این است که تقدیر الهی را محدود می‌کردند به آنچه که به اصطلاح خیر می‌نامیدند، و امّا شرور را خارج از تقدیر الهی می‌دانستند؛ مدّعی بودند که عامل اصلی شرّ اهریمن است.

## تعارضها

گفتیم که از نظر غالب مفسّرین و متکلّمین، آیات قرآن در زمینه سرنوشت و آزادی و اختیار انسان، متعارض می‌باشند و ناچار یک دسته از آیات را باید تأویل و برخلاف ظاهر حمل کرد.

این نکته باید گفته شود که تعارض بر دو قسم است: گاهی به این صورت است که یک سخن، سخن دیگر را صراحتا و مطابقتا نفی می‌کند؛ مثلا یکی می‌گوید پیغمبر در ماه صفر از دنیا رفت، دیگری می‌گوید پیغمبر در ماه صفر از دنیا نرفت. در اینجا جمله دوّم صریحاً مفادّ جمله اوّل را نفی می‌کند. گاهی این طور نیست؛ جمله دوّم صریحاً مفاد جمله اوّل را نفی نمی‌کند، امّا لازمه صحّت و راستی او بطلان و کذب مفاد جمله اوّل است؛ مثل اینکه یکی می‌گوید

پیغمبر در ماه صفر از دنیا رفت، دیگری می‌گوید پیغمبر در ماه ربیع الاوّل از دنیا رفت. البتّه لازمه اینکه پیغمبر در ماه ربیع الاوّل از دنیا رفته باشد این است که در ماه صفر از دنیا نرفته باشد.

اکنون باید ببینیم تعارض آیات قرآن با یکدیگر در مسأله قضا و قدر و اختیار و آزادی بشر از کدام نمونه است؟ آیا از نمونه اوّل است که صریحا یکدیگر را نفی می‌کنند و یا از نمونه دوّم است که گفته می‌شود لازمه مفاد هر یک از این دو دسته، نفی و طرد مفاد دسته دیگر است؟

مسلّما آیات قرآن صراحتا یکدیگر را در این مسأله نفی نمی‌کنند و تعارض آنها از نوع اوّل نیست، زیرا چنانکه می‌بینیم این طور نیست که یک دسته بگوید همه چیز مقدّر شده و دسته دیگر بگوید همه چیز مقدّر نشده است؛ یک دسته بگوید همه چیز در علم خدا گذشته است و دسته دیگر بگوید همه چیز در علم خدا نگذشته است؛ یک دسته بگوید بشر در کار خود مختار و آزاد است و دسته دیگر بگوید بشر مختار و آزاد نیست؛ یک دسته بگوید همه چیز وابسته به مشیّت خداوند است و دسته دیگر بگوید همه چیز بسته به مشیّت و اراده حقّ نیست. بلکه علّت اینکه این دو دسته متعارض شناخته شده‌اند این است که به عقیده متکلّمین و برخی از مفسّرین لازمه اینکه همه چیز به تقدیر الهی باشد این است که انسان آزاد نباشد؛ آزادی با مقدّر بودن سازگار نیست، و لازمه اینکه همه چیز در علم خدا گذشته است، این است که همه چیز باید جبرا و بدون اختیار صورت گیرد، و الّا علم خدا جهل خواهد بود.

و از آن طرف، لازمه اینکه انسان خود عامل مؤثّر در خوشبختی و بدبختی خود باشد و سرنوشت خود را در اختیار داشته

باشد که خوب کند یا بد، این است که تقدیری قبلی در کار نباشد. پس یک دسته از این دو دسته آیات باید تأویل شوند.

کتب کلامی و تفسیری اشاعره و معتزله پر است از تأویل و توجیه. معتزله آیات تقدیر را تأویل کردند و اشاعره آیات اختیار را. برای نمونه به تفسیر امام فخر رازی که فکر اشعری دارد، و به کشّاف زمخشری که فکر معتزلی دارد می‌توان مراجعه کرد. علیهذا اگر نظر سوّمی باشد که بتواند این تعارض ظاهری را حلّ کند و هیچ گونه منافاتی بین قضا و قدر الهی به طور مطلق- یعنی علم سابق و ماضی و نافذ الهی و مشیّت مطلقه او- و بین اختیار و آزادی بشر و در دست داشتن او سرنوشت خود را قائل نباشد، احتیاجی به تأویل هیچ یک از این دو دسته آیات نخواهد بود.

چنانکه بعداً خواهیم گفت مطلب از همین قرار است؛ یعنی نظر سوّمی وجود دارد که هیچ گونه تناقض و تعارضی میان این دو دسته از آیات نمی‌بیند؛ تنها کوتاهی فهم علمی متکلّمین و بعضی از مفسّرین و شارحین بوده است که این تعارض را به وجود آورده است.

اصولاً معنی ندارد که در کتاب مبین الهی تعارض و اختلاف وجود داشته باشد و نیاز باشد که برخی از آیات را برخلاف ظاهری که هست تأویل کنیم. حقیقت این است که در قرآن کریم، در هیچ موضوعی از موضوعات، حتّی یک آیه هم وجود ندارد که نیازمند به تأویل باشد. متشابه‌ترین آیات قرآنی نیز چنین نیست، و این خود بحث مفصّلی است که از حدود این رساله خارج است و شاید بتوان گفت اعجاز آمیزترین جنبه‌های قرآن مجید همین جهت است.

# آثار شوم

بدون شکّ مسلک جبر آن طور که اشاعره گفته‌اند که بکلّی بشر را فاقد اختیار و آزادی می‌دانند آثار سوء اجتماعی زیادی دارد؛ مانند میکرب فلج، روح و اراده را فلج می‌کند. این عقیده است که دست تطاول زورگویان را درازتر و دست انتقام و دادخواهی زورشنوها را بسته‌تر می‌کند. آن کس که مقامی را غصب کرده و یا مال و ثروت عمومی را ضبط نموده است دم از موهبتهای الهی می‌زند و به عنوان اینکه هر چه به هر کس داده می‌شود خدادادی است و خداست که به منعم دریا دریا نعمت و به مفلس کشتی کشتی محنت ارزانی فرموده است، بهترین سند برای حقّانیت و مشروعیّت آنچه تصاحب کرده ارائه می‌دهد، و آن که از مواهب الهی محروم مانده به خود حقّ نمی‌دهد که اعتراض کند، زیرا فکر می‌کند این اعتراض، اعتراض به «قسمت» و تقدیر الهی است و در مقابل قسمت و تقدیر الهی باید صابر بود، سهل است، باید راضی و شاکر بود. ظالم و ستمگر از اعمال جابرانه خود به بهانه سرنوشت و قضا و قدر رفع مسؤولیّت می‌کند، زیرا او دست حقّ است و دست حقّ سزاوار طعن و دق نیست، و به همین دلیل مظلوم و ستمکش نیز آنچه از دست ستمگر می‌کشد تحمّل می‌کند، زیرا فکر می‌کند آنچه بر او وارد می‌شود مستقیما و بلا واسطه از طرف خداست و با خود می‌گوید مبارزه با ظلم و ستمگری هم بیهوده است، زیرا پنجه با پنجه قضا افکندن است، و هم ضدّ اخلاق است، زیرا منافی مقام رضا و تسلیم است.

معتقد به جبر، چون رابطه سببی و مسبّبی را در اشیاء،

بالخصوص در میان انسان و اعمال و شخصیّت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت بار یا شقاوت بارش از طرف دیگر منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیّت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را حواله به تقدیر می‌کند.

## استفاده‌های سیاسی

تاریخ نشان می‌دهد که مسأله قضا و قدر در زمان بنی امیّه مستمسک قرص و محکمی بوده برای سیاستمداران اموی. آنها جدّاً از مسلک جبر طرفداری می‌کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می‌کشتند یا به زندان می‌انداختند، تا آنجا که این جمله معروف شد: **«الجبر و التّشبیه امویّان، و العدل و التّوحید علویان»**.

قدیمترین کسانی که مسأله اختیار و آزادی بشر را در دوره اموی عنوان کردند و از عقیده آزادی و اختیار بشر حمایت کردند، مردی از اهل عراق به نام معبد جهنی و مرد دیگری از اهل شام معروف به غیلان دمشقی بودند. این دو نفر به راستی و درستی و صدق و ایمان شناخته می‌شدند. معبد به همراهی ابن اشعث خروج کرد و به دست حجّاج کشته شد و غیلان نیز پس از آنکه حرفهایش به گوش هشام بن عبد الملک رسید، به دستور هشام دستها و پاهایش را بریده، سپس او را به دار آویختند.

در کتاب تاریخ علم کلام تألیف شبلی نعمان جلد اوّل صفحه ۱۴ می‌نویسد:

«اگر چه برای اختلاف عقاید تمام عوامل و اسباب فراهم بود،

لکن آغاز آن از سیاست و پولتیک یا مقتضیات مملکتی بوده. در زمان امویان چون بازار سفّاکی رواج داشت، قهرا در طبایع شورش پیدا می‌شد؛ لکن هر وقت کلمه شکایتی از زبان کسی در می‌آمد، طرفداران حکومت حواله به تقدیر کرده و او را ساکت و خاموش می‌کردند که آنچه می‌شود، مقدّر و مرضیّ خداست و نباید هیچ دم زد: آمنّا بالقدر خیره و شرّه. در زمان حجّاج، معبد جهنی که از تابعین بود و بسیار دلیر و راستگو بود، یک روز از استاد خود حسن بصری پرسید: اینکه از طرف بنی امیّه مسأله قضا و قدر را پیش می‌کشند، تا کجا این حرف راست است و درست؟ او گفت: ایشان دشمنان خدا هستند، دروغ می‌گویند.»

عبّاسیان هر چند سیاستشان با امویان مخالف بود و گروهی از آنها، بالاخصّ مأمون و معتصم، از معتزله که یکی از عقایدشان آزادی و اختیار بشر بود حمایت کردند، امّا از زمان متوکّل به بعد ورق برگشت و از عقاید اشاعره که از آن جمله مسأله جبر است، حمایت کردند و از آن به بعد مذهب اشعری، مذهب رایج و عمومی جهان اسلام شد.

بدون شکّ رواج و نفوذ مذهب اشعری در عالم اسلام آثار زیادی گذاشت. فرق دیگر مانند شیعه هر چند رسماً از آنها تبعیّت نمی‌کردند. امّا از نفوذ عقاید آنها مصون نماندند. لهذا با آنکه مکتب شیعی با مکتب اشعری مخالف است- و البتّه با مکتب معتزلی هم صد در صد موافق نیست- در ادبیّات عربی و فارسی شیعی، آن اندازه که از محکوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته از آزادی و اختیار سخن نرفته است با آنکه طبق تصریحات پیشوایان شیعه، یعنی ائمّه

اهل بیت (علیهم السّلام)، قضا و قدر عمومی با اختیار و آزادی بشر منافات ندارد.

سرّ اینکه کلمه سرنوشت یا قضا و قدر رعب‌آور و هراس انگیز شده است، این است که در اثر تفوّق و تسلّط مکتب اشعری بر جهان اسلام و تحت نفوذ قرار دادن ادبیّات اسلامی، این کلمات و کلماتی امثال اینها مرادف با جبر و عدم آزادی و تسلّط بی‌منطق یک قدرت نامرئی بر انسان و اعمال و افعال او معرّفی شده است.

## حمله اروپای مسیحی به اسلام

این جهت بهانه‌ای به دست اروپاییان مسیحی داده که علّت العلل انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر بدانند و چنین وانمود کنند که اسلام خود یک آیین جبری است و در آن هرگونه اختیار و حرّیت از بشر سلب شده است.

مرحوم سیّد جمال الدّین اسد آبادی در اوقاتی که در اروپا بود، متوجّه این انتقاد شد و در مقالات خود به این انتقاد نادرست جواب داد. وی در یکی از مقالات خود پس از مقدّمه‌ای مبنی بر اینکه اگر روحیه مردمی نامساعد و ناپاک باشد، عقاید پاک در آنها به رنگ روحیه آنها درمی‌آید و بر بدبختی و ضلالت آنها می‌افزاید و تبدیل به نیرویی می‌شود که آنها را بیشتر به کارهای زشت می‌کشاند، می‌گوید:

> «عقیده به قضا و قدر یکی از آن عقاید حقّه است که مورد اشتباه و موضوع بی‌خبری جاهلان است. غافلان فرنگی گمانهای خطا بردند و گفتند اعتقاد به تقدیر در میان هر ملّتی

شایع و راسخ گردد، همّت و قوّت و شجاعت و دیگر فضایل از میان آن ملّت رخت بر می‌بندد، و صفات ناپسندیده مسلمین همه نتیجه اعتقاد به قضا و قدر است. مسلمین امروز بینوا و تهیدست و در قوای نظامی و سیاسی ضعیف‌تر از ملل فرنگ شده‌اند و فساد اخلاق و دروغ و نیرنگ و کینه و دشمنی و تفرقه و جهل به احوال جهان و بی‌بصیرتی بر خیر و شرّ و قناعت به معیشت بخور و نمیر، در ایشان رایج و عمومی گشته، پروای ترقّی و دفع دشمن ندارند. لشکر خونخوار اجانب از هر سو بر ایشان تاخته است ... بیچارگان به هر پیش آمدی شاکرند و به هر مذلّتی حاضر. به کنج خانه آسوده خفته‌اند و گنج ثروت و استقلال را به دشمن و بیگانه واگذاشته‌اند.»

آنگاه می‌گوید:

«غربیان این مفاسد را که بر شمردیم به مسلمین نسبت می‌دهند. همه زشتیها و پستیها را زاییده اعتقاد به قضا و قدر می‌دانند و می‌گویند اگر مسلمانان چندی دیگر بر این عقیده بمانند، دیگر حسابشان صاف است و آب از سرشان گذشته است.»

سپس می‌گوید:

«فرنگیها میان اعتقاد به قضا و قدر و اعتقاد به مذهب جبر که می‌گوید انسان در کلّیه اعمال و افعال خود مجبور مطلق است، فرقی و تفاوتی نگذاشته‌اند ...»[1]

---

۱. اقتباس از یادداشتهای آقای صدر واثقی درباره سیّد جمال الدّین، نقل از مقاله سیّد درباره قضا و قدر ترجمه سیّد ابو القاسم فرزانه یزدی، کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، فیش ۴۵۳۵.

## عقده فکری

ولی از بیان گذشته نباید چنین تصوّر کرد که طرح مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان مسلمین تنها ریشه اجتماعی و سیاسی دارد. بعداً توضیح خواهم داد که این مسأله قبل از هر چیز دیگر یک مشکله علمی و یک مجهول فلسفی و عقده فکری است که برای هر فرد و هر ملّتی که [در او] استعداد اندیشیدن در مسائل کلّی وجود داشته باشد، خواه ناخواه پیش می آید و شاید در همه جهان ملّتی یافت نشود که درباره این موضوع به نحوی فکر نکرده باشد.

## فلسفه مادّی و سرنوشت

تصوّر بعضی چنین است که این معضله تنها برای الهیّون مطرح است و مادیّون از طرح چنین مسألهای و زحمت درک و حلّ آن فارغاند.



این تصوّر باطل است. برای کسانی که طرز تفکّر مادّی دارند، عیناً همین مشکل با اندک تفاوت وجود دارد، زیرا طبق قانون ثابت و مسلّم علّت و معلول، هر پدیده و حادثهای مولود علّت یا عللی است و آن علّت یا علل نیز به نوبه خود مولود علّت یا علل دیگر میباشد، و از طرفی به وجود آمدن معلول با فرض وجود علّت مربوطه، ضروری و قطعی و اجتناب ناپذیر است و با فرض عدم وجود آن علّت، ممتنع و ناشدنی است.

مادّیون اصل علّت عمومی و ضرورت علّی و معلولی را به

همین ترتیب پذیرفته‌اند و این را بزرگترین تکیه‌گاه فلسفه مادّی می‌شمارند. اینجاست که این پرسش برای آنها و مکتب آنها پیش می‌آید که اعمال و افعال بشر مانند همه پدیده‌های دیگر تابع این قانون‌اند و نمی‌توانند از آن مستثنی باشند؛ یعنی اعمال بشر تحت قوانینی مسلّم و قطعی و جبری انجام می‌یابد و در این صورت، آزادی و اختیار را چگونه و از چه راه باید توجیه کرد؟

لهذا می‌بینیم در تمام سیستمهای فلسفی قدیم و جدید، خواه الهی و خواه مادّی، مسأله جبر و اختیار مطرح است. البتّه مشکل مسأله در فلسفه الهی با فلسفه مادّی متفاوت است و- چنانکه بعدا توضیح خواهیم داد- این تفاوت در جوهر مسأله تأثیری ندارد، بلکه اعتقاد به قضا و قدر الهی امتیازاتی دارد که اعتقاد به قضا و قدر مادّی و جبر طبیعی، آن امتیازات را ندارد.

## تنزیه و توحید



این مشکل در میان فلاسفه الهی و متکلّمین از آنجا مطرح شده است که این مفکّرین از طرفی توجّه داشته‌اند به قانون علّت و معلول و منتهی شدن همه حوادث و ممکنات به ذات واجب الوجود و اینکه محال است حادثه‌ای لباس هستی بپوشد و مستند به اراده حقّ نباشد، و به عبارت دیگر، متوجّه توحید افعالی و اینکه در ملک وجود نمی‌تواند شریکی برای حقّ باشد، بوده‌اند، و از طرف دیگر به این نکته که حتّی عوام النّاس نیز متوجّه هستند، توجّه کرده‌اند که زشتیها و فحشاء و گناهان را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ لهذا در میان تنزیه و توحید مردّد مانده‌اند. گروهی تحت عنوان «تنزیه»، اراده و مشیّت

حقّ را مؤثّر در افعال و اعمال بندگان که احیانا متّصف به زشتی و فحشاء است ندانسته‌اند، و گروهی تحت عنوان «توحید» و اینکه «لا مؤثّر فی الوجود الّا اللّه»، همه چیز را مستند به اراده حقّ کرده‌اند.

گویند غیلان دمشقی که طرفدار عقیده اختیار بود بالای سر ربیعة الرّأی دانشمند معروف که قضا و قدری بود، ایستاد و گفت: «انت الّذی یزعم انّ اللّه یحبّ ان یعصی» یعنی تو آن کسی هستی که گمان می‌کند خداوند دوست دارد معصیت شود؛ یعنی به عقیده تو معاصی نیز به اراده و مشیّت حقّ واقع می‌شود. ربیعة الرّأی فورا گفت: «انت الّذی یزعم انّ اللّه یعصی قهرا» یعنی تو آن کسی هستی که گمان می‌کند خداوند جبرا علی‌رغم اراده‌اش معصیت می‌شود؛ یعنی به عقیده تو ممکن است خداوند چیزی را بخواهد و خلاف آنچه او می‌خواهد، صورت گیرد.

ابو اسحاق اسفراینی که طرفدار عقیده قضا و قدر بود، روزی در محضر صاحب بن عبّاد نشسته بود که قاضی عبد الجبّار معتزلی وارد شد. قاضی عبد الجبّار برخلاف ابو اسحاق منکر عمومیّت قضا و قدر بود. تا چشم قاضی به ابو اسحاق افتاد گفت: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» یعنی منزّه است ذات حقّ از اینکه کارهای زشت به او نسبت داده شود. کنایه از اینکه تو همه چیز را از خدا می‌دانی و لازمه‌اش اتّصاف خدا به کارهای زشت است. ابو اسحاق فورا گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه الّا ما یشاء» یعنی منزّه است ذات حقّ از اینکه در ملک او- ملک وجود- چیزی واقع شود مگر آنکه او بخواهد. کنایه از اینکه تو برای خدا در ملک خدا شریک قائل هستی و خیال می‌کنی ممکن است خداوند چیزی را نخواهد و آن چیز واقع

گردد.

چنان‌که قبلا اشاره شد، این مسأله قبل از آنکه انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی در آن دخالت داشته باشد، یک مجهول و مشکله علمی بوده است. برای گروهی این عقیده که همه چیز حتّی زشتیها و بدیها منتسب به خداست، غیر قابل قبول بوده، خدا را از این گونه امور تنزیه می‌کرده‌اند. برای گروهی دیگر که به توحید آشناتر بوده‌اند، این جهت که در جهان هستی- که قائم به ذات الهی است و هر موجودی هر لحظه از او مدد می‌گیرد- موجودی در فعل خود استقلال داشته باشد و خدا چیزی بخواهد و آن موجود چیز دیگر و آنگاه خواسته آن مخلوق برخلاف خواسته خدا جامه عمل بپوشد، غیر قابل قبول بوده است، و از این رو اختلاف نظر و عقیده پیدا شده است.

امّا هر دسته‌ای از طریق بیان ایراداتی که بر عقیده دسته مخالف وارد بوده است، می‌خواسته‌اند صحّت عقیده خود را ثابت کنند بدون آنکه از عهده جواب اشکالاتی که بر عقیده خود آنها وارد است، برآیند. مراجعه به کتب کلامی مدّعای ما را روشن می‌کند. مباحثه غیلان و ربیعهٔ الرّأی و مباحثه قاضی عبد الجبّار و ابو اسحاق نمونه‌ای از این طرز استدلال است. حقیقت این است که عقیده قضا و قدر و عقیده اختیار و آزادی، آن طور که طرفداران آنها طرح می‌کردند، هیچ کدام قابل دفاع نبوده است و اگر اینها به حقیقت مطلب رسیده بودند و می‌فهمیدند که نظر هر دسته‌ای فقط بر جزئی از حقیقت مشتمل است، نزاع از میان برمی‌خاست و می‌فهمیدند که لازمه اعتقاد به قضا و قدر و توحید افعالی، جبر و سلب آزادی از بشر نیست؛ همان طور که لازمه اختیار و حرّیت بشر، نفی قضا و قدر

نیست.

## قضا و قدر

«قضا» به معنی حکم و قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی می‌گویند که میان متخاصمین حکم می‌کند و به کار آنها فیصله می‌دهد. در قرآن کریم این کلمه زیاد استعمال شده، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصلی بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد.

«قدر» به معنی اندازه و تعیین است. این کلمه نیز به همین معنی در قرآن کریم زیاد استعمال شده است.

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیّت الهی قطعیّت و تحتّم یافته است، مقضیّ به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیّت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است. مقدّر به تقدیر الهی می‌باشند.

حکما و متکلّمین در این زمینه اصطلاحات و بیانات خاصّی دارند و چون مربوط است به مسأله علم باریتعالی و مراتب علم باری و آنها نیز بستگی دارد به مسائل زیادی از آن جمله تحقیق در عوالم کلّی وجود، ما در این مقاله وارد بحث آنها نمی‌شویم. حاجی سبزواری در منظومه معروف خود می‌گوید:

اذ یکشف الاشیاء مرآت له — فذا مراتب بیان علمه
عنایة و قلم لوح قضا — و قدر سجلّ کون یرتضی

آنچه در این مقاله می‌توان بحث کرد، این است که به طور کلّی درباره حوادثی که در جهان واقع می‌شود سه گونه می‌توان نظر داد:

یکی اینکه بگوییم حوادث با گذشته خود هیچ گونه ارتباطی ندارد؛ هر حادثه در هر زمان که واقع می‌شود مربوط و مدیون اموری که بر او تقدّم دارند (چه تقدّم زمانی و چه غیر زمانی) نیست؛ نه اصل وجود او به امور قبلی مربوط و متّکی است و نه خصوصیّات و شکل و مختصّات زمانی و مکانی و اندازه و حدود او مربوط به گذشته است و در گذشته تعیین شده است.

البتّه با این فرض، سرنوشت معنی ندارد. سرنوشت هیچ موجودی قبلًا، یعنی در مرتبه وجود یک موجود دیگر، تعیین نمی‌شود، زیرا رابطه وجودی میان آنها نیست. مطابق این نظر، باید اصل علیّت را یکسره انکار کنیم و حوادث را با گزاف و اتّفاق و صورت غیر علمی توجیه کنیم.

اصل علیّت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با یکدیگر و اینکه هر حادثه‌ای تحتّم و قطعیّت خود را و همچنین تقدّر و خصوصیّات وجودی خود را از امری یا اموری مقدّم بر خود گرفته است، امری است مسلّم و غیر قابل انکار. اصل علیّت و اصل ضرورت علّی و معلولی و اصل سنخیّت علّی و معلولی را از اصول متعارفه همه علوم بشری باید شمرد[1].

نظر دیگر اینکه برای هر حادثه علّت قائل بشویم، ولی نظام اسباب و مسبّبات را و اینکه هر علّتی معلولی خاصّ ایجاب می کند و

---

۱. رجوع شود به جلد سوّم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

هر معلولی از علّت معیّن امکان صدور دارد، منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی یک علّت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حقّ است؛ همه حوادث و موجودات مستقیما و بلاواسطه از او صادر می‌شوند؛ اراده خدا به هر حادثه‌ای مستقیما و جداگانه تعلّق می‌گیرد؛ چنین فرض کنیم که قضای الهی یعنی علم و اراده حقّ به وجود هر موجودی، مستقل است از هر علم دیگر و قضای دیگر. در این صورت باید قبول کنیم که عاملی غیر از خدا وجود ندارد. علم حقّ در ازل تعلّق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت وجود پیدا کند و قهرا آن حادثه در آن وقت وجود پیدا می‌کند و هیچ چیزی هم در وجود آن حادثه دخالت ندارد. افعال و اعمال بشر یکی از آن حوادث است. این افعال و اعمال را مستقیما و بلا واسطه قضا و قدر، یعنی علم و اراده الهی، به وجود می‌آورد و امّا خود بشر و قوّه و نیروی او دخالتی درکار ندارد؛ اینها صرفا یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند.

این همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری است و این همان اعتقادی است که اگر در فرد یا قومی پیدا شود زندگی آنها را تباه می‌کند.

این نظر، گذشته از مفاسد عملی و اجتماعی که دارد، منطقا محکوم و مردود است و از نظر براهین عقلی و فلسفی - چنان که در محلّ خود گفته شده است - تردیدی در بطلان این نظر نیست. نظام اسباب و مسبّبات و رابطه علّی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است. نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسّی و تجربی بر نظام اسباب و مسبّبات دلالت می‌کند، در فلسفه الهی متقن‌ترین براهین بر این مطلب اقامه شده است. بعلاوه قرآن کریم نیز اصل علیّت عمومی و

نظام اسباب و مسبّبات را تأیید کرده است.

نظر سوّم اینکه اصل علیّت عمومی و نظام اسباب و مسبّبات بر جهان و جمیع وقایع و حوادث جهان حکمفرماست و هر حادثی ضرورت و قطعیّت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیّت زمانی و مکانی و سایر خصوصیّات وجودی خود را از علل متقدّمه خود کسب کرده است و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته و حال و استقبال، میان هر موجودی و علل متقدّمه او هست.

بنابر این نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجودی دیگر است که علّت اوست و آن علّت است که وجود این موجود را ایجاب کرده و به او ضرورت و حتمیّت داده است، و هم آن علّت است که خصوصیّات وجودی او را ایجاب کرده است و آن علّت نیز به نوبه خود معلول علّت دیگری است و همین طور ...

پس لازمه قبول اصل علیّت عمومی قبول این نکته است که هر حادثه‌ای ضرورت و قطعیّت و همچنین خصوصیّت و شکل و اندازه و کیفیّت خود را از علّت خود می‌گیرد. در این جهت فرق نمی‌کند که ما الهی مسلک باشیم و به علت العللی که اصل همه ایجابها (قضاها) و اصل همه تعیّنها (قدرها) هست معتقد باشیم یا نباشیم و چنین علّت العللی را نشناسیم. از این رو از جنبه عملی و اجتماعی، در این مسأله فرقی بین الهی و مادّی نیست؛ زیرا اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل علّیت عمومی و نظام سببی و مسبّبی سرچشمه می‌گیرد، خواه آنکه طرفدار این اعتقاد الهی باشد یا مادّی. چیزی که هست به عقیده یک نفر مادّی، قضا و قدر صرفاً عینی است و به عقیده الهی، قضا و قدر در عین اینکه عینی است علمی هم هست. یعنی از نظر یک نفر مادّی سرنوشت هر موجودی در علل

گذشته تعیین می‌شود بدون آنکه خود آن علل به کار خود و خاصیّت خود آگاه باشند، ولی از نظر یک نفر الهی سلسله طولی علل (علل ما فوق زمان) به خود و به کار و خاصیّت خود آگاه می‌باشند. از این رو در مکتب الهیّون آن علل، نام کتاب و لوح و قلم و امثال اینها به خود می‌گیرند، امّا در مکتب مادّیّون چیزی که شایسته این نامها باشد وجود ندارد.

## جبر

از اینجا معلوم می‌شود که اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه‌ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست. اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل درکار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوّه و نیرو و اراده بشر بدانیم، و حال آنکه- چنانکه اشاره شد- از ممتنع‌ترین ممتنعات این است که ذات حقّ بلا واسطه در حوادث جهان مؤثّر باشد؛ زیرا ذات حقّ، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاصّ او ایجاب می‌کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسبّبی جهان از علم و اراده الهی نیست و چنانکه قبلا اشاره شد لازمه قبول اصل علّیت عمومی و اصل ضرورت علّی و معلولی و اصل سنخیّت علّی و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدّمه خود بستگی داشته باشد، خواه آنکه طبق نظر الهیّون مبدأ الهی درکار باشد و یا آنکه طبق نظر مادیّون مبدأ الهی درکار نباشد و فقط مبدأ مادّی درکار باشد؛ یعنی خواه آنکه نظام اسباب و مسبّبات را قائم به غیر و منبعث و متّکی به

مشیّت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم به ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم به ذات بودن نظام سببی و مسبّبی، و مستقل و قائم به ذات نبودن آن، در مسأله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسبّبات و از آن جمله قوّه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شکّ و ابهام باقی نمی‌گذارد، بر بی‌اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است. و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیّت هر حادثه با علل خود و پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البتّه این حقیقتی است مسلّم، ولی اعتقاد به این گونه سرنوشت از مختصّات الهیّون نیست. هر مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیّت عمومی اذعان دارد ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد، با این تفاوت که الهیّون معتقدند سلسله علل در بعدی غیر از بعدهای زمان و مکان منتهی می‌شود به علّة العلل و واجب الوجود، یعنی به حقیقتی که او قائم به ذات است و اتّکایی به غیر خود ندارد؛ از این رو همه قضاها (حتمیّتها) و همه قدرها (تعیّنها) در نقطه معیّنی متوقّف می‌شود. این تفاوت تأثیری در اثبات یا نفی نظر جبر ندارد.

## آزادی و اختیار

در اینجا یک سؤال پیش می‌آید و آن اینکه اگر ما قضا و قدر الهی را مستقیما و بلا واسطه علل و اسباب با حوادث مرتبط بدانیم، دیگر آزادی و اختیار بشر مفهومی نخواهد داشت. و امّا با قبول اصل علیّت عمومی آیا می‌توان آزادی و اختیار بشر را قبول کرد، یا اینکه اصل علیّت عمومی نیز با آزادی و اختیار بشر منافات دارد؟ آیا تنها راه عقیده به آزادی و اختیار بشر این است که اعمال و افعال بشر و اراده او را با هیچ علّت خارجی مربوط ندانیم و نظر اوّل از سه نظر گذشته را بپذیریم؟

بسیاری از متفکّرین قدیم و جدید چنین گمان کرده‌اند که اصل علیّت عمومی با آزادی و اختیار بشر منافات دارد، و ناچار به اراده به اصطلاح «آزاد»، یعنی به اراده‌ای که با هیچ علّت ارتباط ندارد، قائل شده‌اند و در حقیقت صدفه و اتّفاق و گزاف را، و لو در مورد اراده بشر، پذیرفته‌اند.

ما در پاورقیهای جلد سوّم اصول فلسفه ثابت و مبرهن کردیم که گذشته از اینکه اصل علیّت عمومی نه قابل انکار است و نه استثناء پذیر، اگر رابطه اراده را با علّتی ماورای خود انکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال و افعال بشر بکلّی از اختیار او خارج است؛ یعنی به جای اینکه بتوانیم با قبول نظر عدم ارتباط ضروری اراده با علّتی از علل، نوعی اختیار برای بشر ثابت کنیم، او را بی‌اختیارتر کرده‌ایم.

بشر مختار و آزاد آفریده شده است؛ یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است. بشر درکارهای ارادی خود مانند یک سنگ

نیست که او را از بالا به پایین رها کرده باشند و تحت تأثیر عامل جاذبه زمین خواه ناخواه به طرف زمین سقوط کند؛ و مانند گیاه نیست که تنها یک راه محدود در جلوی او هست و همینکه در شرایط معیّن رشد و نمو قرار گرفت، خواه ناخواه موادّ غذایی را جذب و راه رشد و نمو را طی می‌کند؛ و همچنین مانند حیوان نیست که به حکم غریزه کارهایی انجام دهد. بشر همیشه خود را در سر چهار راهیهایی می‌بیند و هیچ گونه اجباری ندارد که فقط یکی از آنها را انتخاب کند؛ سایر راهها بر او بسته نیست؛ انتخاب یکی از آنها به نظر و فکر و اراده و مشیّت شخصی او مربوط است. یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معیّن می‌کند.

اینجاست که پای شخصیّت و صفات اخلاقی و روحی و سوابق تربیتی و موروثی و میزان عقل و دوراندیشی بشر به میان می‌آید و معلوم می‌شود که آینده سعادتبخش یا شقاوت بار هر کسی تا چه اندازه مربوط است به شخصیّت و صفات روحی و ملکات اخلاقی و قدرت عقلی و علمی او و بالاخره به راهی که برای خود انتخاب می‌کند.

تفاوتی که میان بشر و آتش که می‌سوزاند و آب که غرق می‌کند و گیاه که می‌روید و حتّی حیوان که راه می‌رود وجود دارد، این است که هیچ یک از آنها کار و خاصیّت خود را از چند کار و چند خاصیّت برای خود انتخاب نمی‌کنند، ولی انسان انتخاب می‌کند، او همیشه در برابر چند کار و چند راه قرار گرفته است و قطعیّت یافتن یک راه و یک کار فقط به خواست شخصی او مرتبط است.

## حتمی و غیر حتمی

در آثار و روایات دینی و در اشارات قرآنی، از قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیرحتمی یاد شده است و چنین می‌نماید دو گونه قضا و قدر است: حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر.

این پرسش پیدا می‌شود که معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصّی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حقّ و اراده او به آن حادثه تعلّق گرفته است یا نگرفته است؛ اگر تعلّق نگرفته است، پس قضا و قدر درکار نیست؛ اگر تعلّق گرفته است، حتماً باید واقع شود، و الّا لازم می‌آید علم حقّ با واقع مطابقت نکند و لازم می‌آید تخلّف مراد از اراده حق، که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حقّ است.

به بیان جامع‌تر، قضا و قدر در واقع عبارت است از انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیّت و علم حقّ که علّة العلل است و به اصطلاح، قضا عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدید آورنده آن نظام است.

و الکلّ من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الرّبّانی

و از طرفی چنانکه می‌دانیم قانون علیّت عمومی، ضرورت و حتمیّت را ایجاب می‌کند. لازمه قانون علّیت این است که وقوع حادثه‌ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلّف بوده باشد، همان طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلّف ناپذیر است. علوم، قطعیّت خود را مدیون

همین قانون‌اند.

قدرت پیش بینیهای علمی بشر تا حدودی است که به علل و اسباب آشنا باشد، و چون قضا و قدر ایجاب و تقدیر حوادث است از طریق علل و معلولات و در نظام سببی و مسبّبی، پس قضا و قدر عین حتمیّت و قطعیّت است. علیهذا تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی و یا به قابل تبدیل و غیر قابل تبدیل، چه معنی و مفهومی می‌تواند داشته باشد؟

اینجاست که این بن بست پیش می‌آید که یا باید مانند اشاعره به یک گونه قضا و قدر بیشتر قائل نباشیم و قابل تبدیل بودن سرنوشت را به هر صورت و هر شکل منکر شویم و بالنتیجه برای بشر هیچ گونه قدرتی در تبدیل سرنوشت و هیچ گونه آزادی و اختیاری قائل نشویم، و یا مانند معتزله منکر قضا و قدر در جریان عالم، لا اقلّ در افعال و اعمال بشر، بشویم. اکنون باید ببینیم راهی برای خروج از این بن‌بست هست یا نیست؟

مقدّمتاً باید گفته شود همان طوری که نظر اشاعره مبنی بر غیر قابل تبدیل بودن سرنوشت مستلزم نفی قدرت و اختیار بشر و عدم تسلّط او بر سرنوشت است، نظر معتزله نیز گذشته از اینکه از جنبه توحیدی و اصول قطعی علم الهی مردود است، از نظر قدرت و اختیار بشر و تسلّط او بر سرنوشت نیز دردی دوا نمی‌کند؛ زیرا فرضا قضا و قدر را به مفهوم الهی آن نپذیریم، با مفهوم مادّی آن، یعنی حکومت قطعی و تخلّف ناپذیر علّیت عمومی و فرمانروایی نوامیس به اصطلاح جبری ناشی از آن، چه می‌توانیم بکنیم؟

آیا می‌توانیم قانون علّیت را در جریان عالم و لا اقلّ در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟! معتزله و پیروان آنها این کار را هم

کرده‌اند و منکر اصل ضرورت علّی و معلولی - لااقل در مورد فاعل مختار - شده‌اند. عدّه‌ای از دانشمندان جدید اروپایی نیز همان افکار معتزله را در این مسأله ابراز داشته‌اند و از «اراده آزاد»، یعنی اراده‌ای که تابع قانون علّیت نباشد، سخن گفته‌اند و حتّی ادّعا کرده‌اند که قانون علّیت فقط در دنیای مادّی که از اتمها تشکیل یافته صادق است، امّا این قانون در دنیای روحی و در دنیای داخلی اتمها صادق نیست. ما در اینجا نمی‌توانیم دامنه بحث را به قانون علّیت بکشانیم؛ جوینده را به پاورقیهای جلد سوّم اصول فلسفه و روش رئالیسم ارجاع می‌کنیم. اینجا همین قدر می‌گوییم علّت اینکه دانشمندان جدید، عمومیّت قانون علّیت را مورد تردید قرار داده‌اند، این است که پنداشته‌اند قانون علّیت یک قانون تجربی است و آنگاه در مواردی که تجربیات علمی بشر نتوانسته روابط علّی و معلولی را کشف کند و پدید آمدن معلولی معیّن را به دنبال علّتی معیّن به دست آورد، خیال کرده‌اند این موارد از حوزه قانون علّیت خارج است.

اصولًا این فرض که تمام قواعد و قوانین علمی بشر و تمام تصوّرات ذهنی وی از احساس و تجربه سرچشمه می‌گیرد، از بزرگترین اشتباهاتی است که دامنگیر بسیاری از سیستمهای فلسفی غرب شده است و به مقلّدان شرقی آنها نیز سرایت کرده است.

بالجمله راه انکار علّیت عمومی بسته است و با قبول آن، اشکال سرنوشت غیر حتمی به جای خود باقی است، خواه آنکه به جنبه الهی قضا و قدر قائل باشیم یا قائل نباشیم. خلاصه اشکال اینکه هر حادثه‌ای - و از آن جمله اعمال و افعال بشر - از ناحیه علل و اسباب خود حتمیّت پیدا می‌کند (قضا) و حدود و مشخصّات و خصوصیّات خود را نیز از ناحیه علل و اسباب و موجبات خود کسب

می‌کند (قدر)؛ پس علّیت مساوی است با حتمیّت و تخلّف ناپذیری؛ پس امکان تغییر و تبدیل درکار نیست. و از این رو تمام اعتراف کنندگان به اصل علّیت عمومی- و از آن جمله مادّیین- که هم ضرورت علّی و معلولی و دترمینیسم را پذیرفته‌اند و هم می‌خواهند سرنوشت را قابل تغییر و تبدیل بدانند و برای انسان نقش تسلّط بر سرنوشت قائل شوند، دچار این اشکال و بن‌بست هستند. علیهذا نظر معتزله مبنی بر نفی قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی نفی احاطه و شمول اراده الهی نسبت به همه حوادث جهان و نفی اینکه علم الهی مبدأ نظام کلّی باشد، دردی را دوا نمی‌کند.

## توهّم محال

اگر مقصود از تغییر و تبدیل سرنوشت و غیر حتمی بودن آن از جنبه الهی این باشد که علم و اراده الهی چیزی را ایجاب کند و آنگاه عاملی مستقل که آن عامل از قضا و قدر سرچشمه نگرفته است، در مقابل آن پیدا شود و آن را برخلاف آنچه مشیّت و اراده و علم حقّ اقتضا کرده ایجاد کند و یا آنکه آن عامل مستقلّ خارجی، علم و مشیّت حقّ را عوض کند، البتّه چنین چیزی محال است؛ و همچنین از جنبه علّیت عمومی، اگر مقصود این باشد که علّیت عمومی چیزی را ایجاب کند و عاملی در مقابل علّیت عمومی پیدا شود و آن را بی‌اثر کند، البتّه محال است، زیرا تمام عوامل هستی از علم و اراده حقّ سرچشمه می‌گیرد و هر عاملی که در جهان خودنمایی می‌کند، تجلّی علم و اراده حقّ و مظهر خواست خداوند و آلت اجرای قضا و قدر اوست، و نیز هر عاملی را که در نظر بگیریم،

محکوم قانون علّیت و مظهری از مظاهر آن است، عـاملی کـه خـود تجلّی اراده حقّ و مظهر خواست او و آلـت اجـرای قضـا و قـدر او نباشد یا از حوزه قانون علّیت خارج بوده باشد و در مقابل آن عـرض اندام کند، تصوّر ندارد.

پس تغییر و تبدیل سرنوشت به معنی قیـام عـاملی در نقطـه مقابل قضا و قدر یا در جهت مخالف قانون علّیـت، محـال و ممتنـع است.

## حقیقت ممکن

و امّا تغییر سرنوشت به معنی اینکه عاملی کـه خـود نیـز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌ای از حلقات علّیت است سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود، و به عبارت دیگر، تغییر سرنوشت به موجـب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شـگفت و مشکل به نظر می‌رسد امّا حقیقت است.

شگفت‌تر آنجاست که قضا و قدر را از جنبه الهـی در نظـر بگیریم، زیرا تغییر قضا و قدر از این جنبـه، مفهـوم تغییـر در عـالم علوی و الواح و کتب ملکوتی و علم الهی به خـود مـی‌گیـرد. مگـر ممکن است در علم خداوند تغییر و تبدیل پیدا شود؟!! ایـن شـگفتی آنگاه به سر حدّ نهایی خود می‌رسد که حوادث سـفلی و مخصوصـا اراده و افعال و اعمال انسانی را سبب تغییراتی و محو و اثباتهـایی در عالم علوی و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی بدانیم.

مگر نه این است که نظام سفلی و عینی ناشی از نظام علـوی و علمی و منبعث از اوست؟ مگر نه این است که عالم سـفلی، دانـی

است و عالم علوی، عالی؟ مگر نه این است که جهان ناسوت محکوم جهان ملکوت است؟ حالا آیا ممکن است متقابلًا احیاناً نظام سفلی و لا اقل قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی، در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی بشود و لو آنکه خود همین تأثیر نیز به موجب سرنوشت و به حکم قضا و قدر بوده باشد؟ اینجاست که سؤالات عجیب پشت سر هم خودنمایی می‌کند. آیا علم خدا تغییر پذیر است؟!! آیا حکم خدا قابل نقض است؟!! آیا دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟!! جواب همه اینها مثبت است. بلی، علم خدا تغییر پذیر است؛ یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است؛ یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی، و مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود، و این عالی‌ترین شکل تسلّط انسان بر سرنوشت است.

اعتراف می‌کنم شگفت‌آور است، امّا حقیقت است. این همان مسأله عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم برای اوّلین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است:

**یمحو اللّه ما یشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب.** [1]

خداوند هر چه را بخواهد [که قبلا ثبت شده است] محو می‌کند و هر چه را بخواهد [که قبلا ثبت نشده است] ثبت می‌کند و کتاب مادر [اصل و مادر همه کتابها و نوشته‌ها] منحصرا نزد اوست.

---

۱. رعد/ ۳۹.

در تمام سیستمهای معارف بشری سابقه ندارد؛ در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثنی عشریّه هستند که در اثر اهتداء و اقتباس از کلمات ائمّه اهل بیت (علیهم السّلام) توانسته‌اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص دهند.

ما در اینجا نمی‌توانیم تفصیلًا وارد این مبحث عالی فلسفی بشویم و درست مطلب را آنچنان که هست روشن کنیم. در اینجا همین قدر اشاره کرده، می‌گوییم مسأله «بداء» ریشه قرآنی دارد و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است. در میان فلاسفه شیعه نیز جز بعضی که در قرآن زیاد تدبّر می‌کرده‌اند و از آثار و کلمات پیشوایان شیعه مخصوصاً کلمات امام اوّل امیر المؤمنین علی (علیه السّلام) استفاده می‌کرده‌اند، کسی دیگر به غور این مطلب نرسیده است.

البتّه در چنین مسأله‌ای تنها به تصوّر عامیانه عوام النّاس که از پیش خود فرض احمقانه‌ای به نام «بداء» می‌سازند و سپس به مصداق «خود می‌کشی و خود تعزیه می‌خوانی» آن ساخته و پرداخته خیال خود را مورد ایراد و انتقاد قرار می‌دهند، نباید قناعت کرد.

به هر حال، در این رساله مختصر نمی‌توانیم وارد آن مبحث عالی بشویم. در اینجا کافی است مسأله دو گانگی قضا و قدر و قابلیّت تغییر سرنوشت را صرفاً از جنبه عینی و علّیت عمومی مورد بحث قرار دهیم و ببینیم آیا از این نظر برخی قضا و قدرها حتمی و تخلّف ناپذیر و بعضی دیگر غیر حتمی و تغییر پذیر است؟ و اگر اینچنین است چگونه می‌توان توضیح داد؟

□

موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آنها امکان بیشتر از

یک نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجرّدات علوی؛ برخی دیگر این طور نیستند؛ امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها مادّیات می‌باشند. موجودات مادّی آنها هستند که از یک مادّه خاص به وجود می‌آیند و زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر می‌باشند، مانند همه موجوداتی که محسوس و ملموس ما می‌باشند. مادّه طبیعی، نقش پذیر صورتهای مختلف است؛ مادّه طبیعی استعداد تکامل دارد؛ مادّه طبیعی از بعضی عوامل طبیعت قوّت و نیرو می‌گیرد و از بعضی دیگر نقصان پیدا می‌کند و یا راه فنا و زوال می‌گیرد؛ مادّه طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهرا تحت تأثیر هر کدام از آنها یک حالت و کیفیّت و اثری پیدا کند مخالف با حالت و کیفیّت و اثری که از آن دیگری می‌توانست پیدا کند. یک تخم که در زمین کاشته می‌شود اگر مصادف شود با آب و هوا و حرارت و نور، آفتی هم به او برخورد نکند، از زمین می‌روید و رشد می‌کند و به سر حدّ کمال می‌رسد، و اگر یکی از عوامل رشد و کمال کسر شود یا آفتی برسد، به آن حدّ نخواهد رسید. برای یک مادّه طبیعی هزارها «اگر» وجود دارد؛ اگر چنین بشود، چنان می‌شود و اگر چنان بشود، چنین می‌شود؛ یعنی اگر مواجه با فلان سلسله از علل شود، چنین می‌شود و اگر با فلان سلسله دیگر مواجه گردد، چنان می‌گردد.

در مجرّدات که بیشتر از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضا و قدر حتمی است؛ غیر قابل تبدیل است، زیرا با بیش از یک سلسله از علل سر و کار ندارند و سرنوشت معلول با علّت است؛ پس یک سرنوشت بیشتر ندارند، و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل به جای

این سلسله نیست، پس سرنوشت آنها حتمی است. امّا در غیر مجرّدات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت می‌باشند و همواره بر سر دو راهیها و چهار راهیها می‌باشند، قضا و قدرهای غیر حتمی وجود دارد؛ یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آنها را معیّن نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست علّت است، و چون این امور با علل مختلف سر و کار دارند، پس سرنوشتهای مختلف در انتظار آنهاست، و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر درکار هست، پس سرنوشت آنها غیر حتمی است. به هر اندازه که «اگر» درباره آنها صحیح است، قضا و قدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.

اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا باشد، ناچار علّت خاصّی سبب رنجوری او شده است و این سرنوشت خاص از آن علّت ناشی شده است. حالا اگر این بیمار دوا بخورد، دوا علّت دیگری است و سرنوشت دیگری همراه دارد. با خوردن دوا علّت بیماری از میان می‌رود؛ یعنی سرنوشت بیمار تغییر می‌کند.

اگر از این بیمار دو پزشک عیادت کرده باشند و تشخیص و نسخه‌شان مخالف یکدیگر باشد، یک نسخه مفید و شفا دهنده و نسخه دیگر مهلک و کشنده باشد، باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است، و از آن نظر که از جانب بیمار، هم امکان انتخاب این نسخه موجود است هم امکان انتخاب آن نسخه، پس از نظر بیمار هیچ کدام از این دو سرنوشت حتمی نیست. گو اینکه بالاخره یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد و انتخاب آن بستگی دارد به یک سلسله علل آشکار و پنهان، ولی این جهت موجب سلب این امکان نمی‌گردد؛ یعنی در عین اینکه یکی بالخصوص انتخاب

می‌شود، امکان اینکه انتخاب نشود و به اصطلاح امکان استعدادی انتخاب نسخه مخالف، موجود و محفوظ بوده است.

پس سرنوشتهای گوناگون درکار است و این سرنوشتها می‌توانند جانشین یکدیگر بشوند؛ جانشین شدن آنها نیز به حکم سرنوشت است. علیهذا اگر کسی بیمار بشود و دوا بخورد و نجات پیدا کند، به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر دوا نخورد و رنجور بماند و یا دوای زیان بخش بخورد و بمیرد، باز به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر هم از محیط بیماری دوری گزیند و مصون بماند، باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است. بالاخره هر چه بکند، نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و از حوزه قضا و قدر نمی‌تواند بیرون باشد. مولوی می‌گوید:

همچنین تأویل قد جفّ القلم / بهر تحریض است بر شغل امم
پس قلم بنوشت که هر کار را / لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جفّ القلم، کژ آیدت / راستی آری، سعادت زایدت
چون بدزدد، دست شد، جفّ القلم / خورده باده، مست شد، جفّ القلم
ظلم آری، مدبری، جفّ القلم / عدل آری، برخوری، جفّ القلم
تو روا داری روا باشد که حقّ / همچو معزول آید از حکم سبق؟!
که ز دست من برون رفته است کار / پیش من چندین میا چندین مزار
بلکه آن معنی بود جفّ القلم / نیست یکسان نزد او عدل و ستم

سرّ مطلب این است که قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از غیر جنبه الهی، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه همه عاملهای جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز دهد، مظهری از مظاهر قضا و قدر است و تحت

قانون علّیت عمومی است. از این رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عاملها و مجزّاً از آنها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصّی را بگیرد و یا یک عامل خاصّی را به کاری اجبار و اکراه کند.

به همین دلیل است که «جبر» محال است. جبر یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر. این گونه اثر بخشیدن برای قضا و قدر- که سرچشمه عوامل هستی است نه عاملی در عرض سایر عوامل هستی- ممتنع است، بلی، برای مظاهر قضا و قدر ممکن است؛ مثل اینکه انسانی انسان دیگر را به کاری اجبار کند. امّا این، غیر از جبر اصطلاحی است. جبر اصطلاحی یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل منفی برای رفع و جلوگیری، یا به صورت یک عامل مثبت برای الزام و اکراه.

و به عبارت دیگر، سرّ مطلب در امکان تبدیل سرنوشت این است که قضا و قدر، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاصّ خود او ایجاب می‌کند. ایجاب و ایجاد موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاصّ خود او ممتنع است. و از طرف دیگر، علل و اسباب طبیعی، مختلف است و موادّ این عالم در آن واحد استعداد متأثّر شدن از چندین علّت را دارند.

اگر قضا و قدر را آن طور فرض کنیم که اشاعره فرض کرده‌اند، یعنی اصل علّیت عمومی و جریان سببی و مسببی را ظاهر بی‌حقیقت بدانیم، و یا مانند نیمه اشعریها در موارد خاصّی استثنائا دخالت مستقیم و بلاواسطه قضا و قدر را در جریان امور بپذیریم، مسأله شکل دیگر پیدا می‌کند؛ امّا چنین قضا و قدری وجود ندارد و

نمی‌تواند وجود داشته باشد.

## امتیاز بشر

اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلّف ناپذیر ندارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده‌ها و انتخابها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام «اگر» هایی که در وقوع آنها هست، در افعال و اعمال بشر هست. در رشد یک درخت و یا انجام عمل غریزی یک حیوان، هزاران «اگر» که همان شرایط طبیعی هستند می‌توانند وجود داشته باشند. همه آن «اگر» ها در افعال و اعمال انسان هست بعلاوه اینکه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوّه انتخاب و ترجیح آفریده شده است.

انسان قادر است عملی را که صددرصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رادع و مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند، و قادر است کاری را که صد در صد مخالف طبیعت اوست و هیچ گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد، آن را انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرّکات نفسانی و رغبتهای درونی واقع می‌شود، امّا در مقابل آنها دست بسته و مسخّر نیست؛ از یک نوع حرّیتی برخوردار است. یعنی اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاماً او را وادار به عمل و حرکت می‌کند برای انسان فراهم باشد، تازه راه فعل و ترک

برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. انجام این عمل مشروط است به اینکه قوّه تمیز و تشخیص او همانند یک شورای عالی به تصویب برساند و قوّه اراده او مانند یک قوّه مجریّه به کار بیفتد. اینجاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار، یعنی عاملی که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است در انتخاب فعل و ترک «آزاد» است، معلوم می‌شود.

معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علّیت آزاد است، زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علّیت فی حدّ ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه این گونه آزادی با اجبار یکسان است. چه فرق می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصّی مجبور و مکره باشد که برخلاف میل و خواست خود عمل بکند، یا اینکه خود عمل از قانون علّیت آزاد باشد و با هیچ علّتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود بخود واقع شود؟! اینکه می‌گوییم بشر مختار و آزاد است به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوّه تمیز او سرچشمه می‌گیرد و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند؛ نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.

خلاصه اینکه چون تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشند، در مورد هر حادثه‌ای، هر اندازه علل و اسباب مختلف و جریانهای مختلف متصوّر باشد، قضا و قدرهای گوناگون متصوّر است. آن جریانی که واقع می‌شود و صورت می‌گیرد، به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقّف می‌شود، به قضا و قدر الهی است.

# نگاهی به صدر اسلام

از رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) سؤال شد: حرزهایی به عنوان استشفا مورد استفاده قرار می‌گیرد (مطابق نقل غزالی در احیاء العلوم از دوا و حرز هر دو سؤال شد)، آیا می‌تواند این امور جلوی قدر الهی را بگیرد؟ فرمود: «انّها من قدر اللّه»[1] یعنی خود اینها نیز از قدر الهی می‌باشد: تأثیر اینها در جلوگیری از بیماری نیز به قضا و قدر الهی است.

علی (علیه السّلام) در سایه دیوار کجی نشسته بود؛ از آنجا حرکت کرد و در زیر سایه دیوار دیگری نشست. به آن حضرت گفته شد: «یا امیر المؤمنین! «تفرّ من قضاء اللّه؟» (از قضای الهی فرار می‌کنی؟) فرمود: «افرّ من قضاء اللّه الی قدر اللّه»[2] (از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم)؛ یعنی از نوعی قضا و قدر به نوعی دیگر از قضا و قدر پناه می‌برم؛ یعنی اگر بنشینم و دیوار بر سرم خراب شود قضا و قدر الهی است، زیرا در جریان علل و اسباب اگر انسانی در زیر دیواری شکسته و مشرف به انهدام بنشیند آن دیوار بر سرش خراب می‌شود و صدمه می‌بیند، و این خود قضا و قدر الهی است، و اگر خود را به کناری بکشد از خطر او مصون می‌ماند، این نیز قضا و قدر الهی است. کما اینکه ممکن است در همان حال در یک جریان دیگر از علل و اسباب، خطری دیگر متوجّه او گردد که آن نیز قضا و قدر

---

۱. بحار الانوار [چاپ جدید]، ج ۵/ ص ۸۷.
۲. توحید صدوق [چاپ تهران]، ص ۳۳۷.

الهی است.

به هر حال، خود را از خطر دور نگه داشتن، پرهیز از امر خداست به امر خدا؛ فرار از قضای الهی است به قضای الهی.

حاصل آن کز وسوسه هر کو گسیخت     از قضا هم در قضا باید گریخت
با قضا پنجه زدن نبود جهاد     زانکه این را هم قضا بر ما نهاد

مجموعاً از تاریخ اسلامی روشن می‌شود که مسلمانان صدر اوّل با اعتقاد راسخی که به قضا و قدر داشتند، این تعلیم را آنچنان دریافت کرده بودند که با تسلّط خودشان بر سرنوشتشان منافاتی نمی‌دیدند و مسأله تغییر و تبدیل سرنوشت و اینکه خود این تغییر و تبدیلها نیز جزء قضا و قدر است نزد آنها امری مسلّم بوده و لذا اعتقاد محکم آنها به سرنوشت، آنها را به سوی عقیده جبر نکشانید و آنان را بی‌حسّ و لا قید و حواله به تقدیر کن بار نیاورد. آنها ضمن فعالیّتهای عجیب و متّکی به نفس کم نظیرشان همواره از خداوند بهترین «قضا» را طلب می‌کردند. چون متوجّه بودند که در هر موردی انواع قضا و قدرها هست، از خدا بهترین آنها را می‌خواستند.

عجیب این است که آنچه از خدا طلب می‌کردند، بهترین قضاها و تقدیرهاست نه بهترین مقضی و مقدّرها! این مضمون در بسیاری از دعاهای اسلامی هست. شاید از همه عجیب‌تر این است که این مضامین در کلمات مسلمین ساده ضمیر صدر اسلام پیدا می‌شود.

در جلد دوّم کامل ابن اثیر ذیل صفحه ۳۱۳ نقل از تاریخ طبری، نامه‌ای از سعد وقّاص نقل می‌کند که بین او و عمر ردّ و بدل شد. سعد در ضمن نامه نوشت: «و امر اللّه بعد ماض و قضاؤه مسلّم

الی ما قدّر لنا و علینا، فنسأل اللّه خیر القضاء و خیر القدر فی عافیـۀ» یعنی امر الهی نافذ، و قضا و قدر او قطعی است، تا برای ما چه مقـدّر کرده باشد؛ از او بهترین قضاها و قدرها را مسئلت می‌نماییم.

در شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲ می‌گویـد: عمر بن الخطّاب در یکی از سفرها که به شام رفت، قبل از ورود بـه شام اطّلاع پیدا کرد که در آنجا بیماری طاعون پیدا شده. با همراهان خود درباره ورود به شام مشورت کرد؛ همه او را منع کردند مگر ابو عبیده جرّاح که فرمانده مسلمین در شام بود. او به عمر گفـت: «یـا امیر المؤمنین اتفرّ من قدر اللّه؟» یعنی آیا از قضا و قدر الهـی فـرار می‌کنی؟ عمر گفت: «نعم افرّ من قدر اللّه بقدر اللّه الـی قـدر اللّـه». یعنی از قضا و قدر الهی به حکم قضا و قدر الهی به سوی قضا و قـدر الهی فرار می‌کنم. و همان وقت شخصی مدّعی شد از پیغمبـر شـنیده است که اگر در شهری طاعون بود و شما در بیرون آن شهر بودیـد، وارد آن شهر نشوید؛ ولی اگر در شهری بودیـد و طـاعون آمـد، از شهر خارج نشوید. عمر که قبل از شنیدن این حدیث کمی مردّد بود از ورود به شهر منصرف شد.

آنچه مجموعاً از اخبار و روایات شیعه و سنّی بر می‌آید ایـن است که شخص رسول اکرم (ص) مسلّماً مسأله قضا و قدر را بـرای اصحاب خود طرح کرده است و امیر المؤمنین علی (علیه السّلام) نیز مکرّر در این باب داد سخن داده است. آنچه اعجاب را برمی‌انگیـزد این است که این تعلیم بزرگ آنچنان با استادی و مهارت بـه مـردم صدر اسلام تلقین شده است که با «جبر» فرسـنگها فاصـله داشـته و آنها را جبری مسلک و در نتیجه بی‌اراده و غیر متّکی بـه نفـس بـار نیاورده است؛ هم عملشان در صدر اوّل حاکی از این مطلب اسـت و

هم گفته‌هایی که کم و بیش از آنها رسیده است. بعدها که متکلّمین اسلامی آمده‌اند و خواسته‌اند در این مسأله بحث و استدلال و تجزیه و تحلیل کنند، نتوانسته‌اند بین اعتقاد به قضا و قدر و اعتقاد به جبر فرق بگذارند و تا امروز که چهارده قرن تقریباً از آن زمان می‌گذرد، کمتر افرادی در شرق و غرب عالم پیدا شده‌اند که توانسته باشند بین این دو عقیده فرق بگذارند.

## سرچشمه اصلی

سرچشمه اصلی این نوع تعلیم که بشر را در عین اعتقاد به قضا و قدر، به تسلّط او بر سرنوشت نیز معتقد می‌کند، قرآن کریم است. قرآن کریم از قضاهای متعدّد نام می‌برد:

**هو الّذی خلقکم من طین ثمّ قضی اجلا و اجل مسمّی عنده**[1].

اوست که شما را از گل آفرید و اجلی معیّن کرد و اجل نام برده شده در نزد خود اوست.

قرآن کریم در عین اینکه از لوح محفوظ و کتاب ازلی و تقدیر گذشته دم می‌زند و می‌گوید: «و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین»، یا می‌گوید: «ما اصاب من مصیبهٔ فی الارض و لا فی انفسکم الّا فی کتاب من قبل ان نبرأها»، در عین حال می‌گوید:

۱. انعام/ ۲.

**كلّ يوم هو فى شأن**[۱].

خداوند هر روز دست درکاری است.

از رسول خدا (ص) سؤال شد: «انحن فی امر فرغ منه ام فی امر مستأنف؟» (آیا ما به کارهایی سرگرمیم که خداوند از آنها فارغ شده است، یا آنکه پس از این، تکلیف آنها روشن می‌شود؟) فرمود: «فی امر فرغ منه و فی امر مستأنف»[۲] (شما به کارهایی سرگرمید که هم خداوند از آنها فارغ شده و هم فارغ نشده است).

## تغییر ناپذیری در طبیعت

گفتیم در زبان پیشوایان دین چه در دعا و چه در غیر دعا از دو گونگی قضا و قدر یاد شده است، و توضیح دادیم که مجرّدات علوی، قضا و قدرشان حتمی است، برخلاف موجودات طبیعت. باید اضافه کنیم که در طبیعت نیز قضا و قدرهای حتمی، و به عبارت دیگر، جریانهای غیر قابل تبدیل هست. در طبیعت، هر موجودی مسبوق به عدم است و باید از موجود دیگر سرچشمه بگیرد؛ این قضای حتمی است. هر موجود طبیعی باید راه فنا و زوال پیش بگیرد مگر اینکه تبدیل شود به موجود غیر مادی. این نیز قضا و قدر حتمی است. موجودات جهان طبیعت به مرحله‌ای می‌رسند که تغییر مسیر

---

۱. رحمن/ ۲۹.

۲. شرح اصول کافی ملا صدرا، ذیل حدیث ۳۹۴

برای آنها غیر ممکن می‌شود: یا باید معدوم شوند و یا همان جریان را طی کنند؛ یعنی تقدیر حتمی پیدا می‌کنند. مثلًا سلّول نطفه یک مرد که با تخمک یک زن جفت می‌شود و مجموعاً یک واحد سلّول را تشکیل می‌دهند، سرشت و طینت معیّنی را برای آینده کودک تشکیل می‌دهند و صفات موروثی خاصّی را در کودک بعداً به وجود می‌آورند که در سرنوشت آینده او مؤثّر است. بدیهی است که اگر سلّول نطفه این مرد با تخمک زن دیگر جفت شده بود، واحد دیگری مغایر با این واحد، و سرشت و طینت دیگری مغایر با این سرشت و طینت تکوین می‌شد. پس از تکوین یک سرشت و طینت، دیگر نمی‌توان آن را به سرشت دیگر تبدیل کرد؛ یعنی در این مرحله قضا و قدر حتمی می‌شود. بسیاری از کیفیّات دیگر در مراحل بعدی رحم قطعی و حتمی می‌شود؛ از این رو می‌بینیم که در زبان دین، رحم یکی از الواح قضا و قدر نامیده شده است.



## نظامات لا یتغیّر

قوانین و نظاماتی که بر جهان حکمفرما می‌باشند نیز غیر قابل تغییر و تبدیل‌اند. موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل‌اند، امّا نظامات طبیعت ثابت و لا یتغیّرند. موجودات طبیعت متغیّر و متکامل‌اند و در مسیرهای مختلف قرار می‌گیرند؛ گاهی به سر حدّ کمال می‌رسند و گاهی متوقّف می‌شوند؛ گاه تند می‌روند و گاه کند. عوامل مختلف سرنوشت آنها را تغییر می‌دهد. امّا نظامات طبیعت نه متغیّرند و نه متکامل؛ ثابت و یکنواخت‌اند. قرآن کریم از این نظامات لا یتغیّر به «سنّت الهی» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

**سنّة اللّه فی الّذین خلوا من قبل و لن تجد لسنّة اللّه تبدیلا**[۱].

سنّت الهی **تغییر** پذیر نیست؛ سنّت الهی قابل برگرداندن نیست.

مثلًا اینکه عاقبت با متّقیان و پاکان است و زمین از آن صالحان است، سنّت لا یتغیّر الهی است:

**و لقد کتبنا فی الزّبور من بعد الذّکر انّ الارض یرثها عبادی الصّالحون**[۲].

**انّ الارض للّه یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین**[۳].

اینکه تا مردمی با ابتکار خودشان در اوضاع و احوال خود تغییری ندهند، خداوند اوضاع و احوال عمومی آنها را عوض نمی‌کند، سنّت لا یتغیّر الهی است:

**انّ اللّه لا یغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم**[٤].

اینکه وضع حکومت مردمی با وضع روحیه و افکار و اخلاق و شایستگی آنها بستگی دارد، سنّت تغییر ناپذیر الهی است:

**و کذلک نولّی بعض الظّالمین بعضا**[٥].

---

۱. احزاب/ ۶۳.

۲. انبیاء/ ۱۰۵.

۳. اعراف/ ۱۲۸.

٤. رعد/ ۱۱.

٥. انعام/ ۱۲۹.

اینکه اگر در میان قومی طبقه‌ای مترف پیدا شوند و فسق و فجور و شهوترانی و تن‌پروری آغاز کنند منجر به هلاکت آن قوم می‌گردد، سنّت تغییر ناپذیر الهی است:

**و اذا اردنا ان نهلک قریۀ امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحقّ علیها القول فدمّرناها تدمیرا**[۱].

اینکه اگر مردمی به ایمان مجهّز باشند و شایسته عمل کنند، در میدان تنازع بقا گوی سبقت را خواهند ربود و خلافت زمین در اختیار آنها قرار خواهد گرفت، سنّت قطعی و تغییر ناپذیر الهی است:

**وعد اللّه الّذین امنوا منکم و عملوا الصّالحات لیستخلفنّهم فی الارض کما استخلف الّذین من قبلهم و لیمکّننّ لهم دینهم الّذی ارتضی لهم**[۲].

اینکه عاقبت و نهایت ظلم و بیدادگری، ویرانی و تباهی و نابودی است، سنّت تغییر ناپذیر الهی است:

**و تلک القری اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلکهم موعدا**[۳].

**الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظّلم**[۴].

---

۱. اسری / ۱۶.
۲. نور / ۵۵.
۳. کهف / ۵۹.
۴. حدیث نبوی.

## نظریّات دیگر

مطابق آنچه ما توضیح دادیم، انقسام قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی از وضع خاصّ موجودات سرچشمه می‌گیرد. موجودی که امکانات متعدّده دارد و علل مختلف ممکن است در او تأثیر کنند و هر علّتی او را در یک مجرا و یک مسیر بخصوص قرار می‌دهد، مقدّرات متعدّدی دارد؛ به هر اندازه که به علل گوناگون بستگی و ارتباط دارد، مقدّرات دارد؛ از این رو سرنوشت و قضا و قدر چنین موجودی غیرحتمی است. و امّا موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علّت سر و کار ندارد سرنوشتش حتمی و غیر قابل تغییر است. به عبارت دیگر، حتمیّت و عدم حتمیّت ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی؛ به معنی قابلیّت واحد و قابلیّتهای متعدّده است. از این رو مجرّدات علوی که فاقد امکان استعدادی می‌باشند و همچنین موجودات طبیعت در بعضی حالات که استعداد بیش از یک آینده را ندارند، سرنوشتشان حتمی است، و امّا آن دسته از پدیده‌های طبیعت که استعداد بیش از یک آینده را دارند، سرنوشتشان غیر حتمی است. این بود خلاصه تفسیر و توضیح قضا و قدر حتمی و غیر حتمی.

این مسأله طورهای دیگر نیز تفسیر شده است. بعضی به مقیاس انسان تفسیر کرده‌اند؛ گفته‌اند واقعیّتهایی که تغییر و تبدل آنها در اختیار انسان نیست، تقدیرشان حتمی است و واقعیّتهایی که تغییر و تبدیل آنها در اختیار انسان است، تقدیرشان غیر حتمی است. مثلًا برای بشر (لا اقل در حال حاضر) تغییر دادن اوضاع جوّی از لحاظ

گرما و سرما و برف و باران و بادها و تغییر دادن اوضاع عمومی زمین از لحاظ زلزله‌ها و طوفانها و سیلابها غیر مقدور است. بشر چه بخواهد و چه نخواهد اینها صورت می‌گیرند. پس آنها امور حتمیّه هستند و مقدّرات الهی در این امور حتمی است. امّا تغییر اوضاع اجتماعی و اصلاح امور به موازین عدالت و رفاه عمومی و سعادت همگانی، مقدور بشر است و خواست بشر می‌تواند اینها را عوض کند. پس اینها امور غیر حتمیّه هستند و مقدّرات الهی در این امور غیر حتمی است.

این تفسیر صحیح نیست، زیرا علّت ندارد قدرت و امکانات بشر را ملاک حتمی یا غیر حتمی بودن مقدّرات قرار بدهیم. زبان اخبار و آثار دین هم با این تفسیر قابل تطبیق نیست.

بعضی دیگر قضا و قدر حتمی و غیر حتمی را به مقیاس تحقّق و عدم تحقّق شرایط تفسیر کرده‌اند، به این معنی که چنان که گفتیم برخی موجودات امکانات متعدّد دارند و با علل مختلف ارتباط و پیوند دارند. به هر اندازه که با علل گوناگون بستگی دارند، مقدّرات داشته و در حقیقت سرنوشت آنها به دست آن علّتهاست. هر علّتی یک سرنوشتی برای این موجود در دست دارد و هر سرنوشتی مشروط است به وقوع و تحقّق آن علّتی که آن سرنوشت را در دست دارد. بدیهی است که در میان علل و شرایط گوناگون بعضی صورت وقوع پیدا می‌کنند و بعضی نه، و باز واضح است که علّت اینکه بعضی از علل و شرایط وجود پیدا می‌کنند و بعضی نه، این است که علل و شرایط آن علل و شرایط موجود بوده است و علّت اینکه آن علل و شرایط دیگر وجود پیدا نکرده‌اند، این است که علل و شرایط آن علل و شرایط موجود نبوده و همین طور علل و شرایط درجه سوّم و چهارم ...

مقدّرات حتمی یعنی مقدّراتی که در چنگ علل و شرایطی هستند که آن علل و شرایط وجود پیدا می‌کنند، و امّا مقدّرات غیر حتمی یعنی مقدّراتی که در دست علل و شرایطی می‌باشند که زمینه وجود برای آنها پیدا نمی‌شود.

فرض کنیم شخص معیّنی از لحاظ ساختمان جسمی استعداد دارد که اگر حفظ الصّحه را رعایت کند صد و پنجاه سال عمر کند، ولی اگر رعایت نکند عمر او به نصف تقلیل پیدا می‌کند. مقدّر او چنین است که اگر رعایت حفظ الصّحه بکند صد و پنجاه سال عمر کند و اگر نکند هفتاد و پنج سال؛ آنگاه آن شخص رعایت نکرده و در هفتاد و پنج سالگی مرد. پس برای این شخص دو عمر تقدیر شده و هر دو مشروط بوده است، ولی شرط یکی محقّق شده و شرط دیگری تحقّق نیافته است.

آن تقدیری که شرطش واقع شده و صورت واقع به خود گرفته قضا و قدر حتمی است و آنکه شرطش واقع نشده قضا و قدر غیر حتمی است.



در مقام تمثیل، این دو تقدیر مانند دو قانون است درباره یک نفر در زمینه دو شرط مختلف. مثلًا قانون حکم می‌کند اگر متّهم به جرم خود اقرار کند، مجازات مربوط اجرا شود و اگر اقرار نکند و دلایل دیگری هم علیه او نباشد، آزاد گردد. حالا اگر متّهم اقرار کرد قهراً مجازات اجرا می‌شود. قانون از جنبه اینکه اگر اقرار کرد باید مجازات شود درباره این شخص قطعیّت و حتمیّت پیدا کرده است و از جنبه اینکه اگر اقرار نکرد و علی الفرض دلیل دیگری هم درکار نیست باید آزاد شود، قطعیّت و حتمیّت پیدا نکرده است.

مطابق این تفسیر، مقصود از قطعیّت و حتمیّت در اینجا وجود

پیدا کردن شرط و انطباق عملی مفاد قانون است، و الّـا قـانون از آن جهت که یک اصل کلّی است، از هر دو جهـت قطعـی و حتمـی و غیر قابل تخلّف است.

بر جهان تکوین یـک سلسـله قـوانین و نـوامیس قطعـی و غیرقابل تخلّف حکمفرماست. همه قوانین از آن نظر که قانون کلّـی می‌باشند حتمی و استثناء ناپذیر می‌باشند. مثلًا اینکـه اشـخاص دارای فلان استعداد جسمی اگر رعایت حفظ الصّحه بکنند عمرشان به صـد و پنجاه سال می‌رسد، قانون قطعی جهان است و هم اینکه اگر همانها رعایت حفظ الصّحه نکنند عمرشان به نصف آن مدّت تقلیل می‌یابد، باز قانون قطعی جهان است و این قـوانین و سـنن قطعـی، مظـاهر و مجاری قضا و قدر الهی می‌باشند. علیهذا قضا و قدر حتمـی یعنـی آن قانون و سنّت و ناموس که شرایطش وجود پیدا کرده و عملًـا اجـرا شده است و قضا و قدر غیر حتمی یعنی آن قانون و سنّت جهانی که شرطش واقع نشده و عملًا مصداق پیدا نکرده است.

این تفسیر هر چند فی حدّ ذاته مطلب قابـل قبـولی اسـت و بعید نیست بعضی تعبیرات دینی ناظر بـه همـین جهـت باشـد، امّـا نمی‌توان تعبیراتی را که به نام قضای لازم و غیر لازم و حتمی و غیر حتمی در اخبار و آثار دینی آمده است، به این معنی حمل کرد. مسلّما مقصود از قضا و قدر لازم یا غیر لازم، قضا و قدر قابل تغییر و غیـر قابل تغییر است. باز مسلّما در مواردی که شرایط یـک قـانون کلّـی تحقّق پیدا کرده است، امکان تغییر، جایی نرفته است؛ قضیّه از نظـر ذات خود امکان اینکه جور دیگر صورت بگیرد داشته است. پس بـا فرض تحقّق شرایط باز قضا و قدر جنبه غیر حتمی خود را از آن نظر که گفتیم از دست نمی‌دهد.

تفسیر دیگر اینکه قضا و قدر حتمی آن است که از طرف خداوند تأکید و ایجاب شده است که حتماً باید واقع شود و حتماً هم واقع خواهد شد، ولی قضا و قدر غیرحتمی آن است که اراده خداوند نسبت به او بی‌طرف و بی‌تفاوت است و یا بی‌تفاوت نیست امّا الزام و ایجابی هم درکار نیست، همان طور که احکام تکلیفی از این قبیل است: گاهی یک چیز از طرف آمر و مقنّن حتم و ایجاب می‌شود (وجوب) و گاهی آمر و مقنّن نسبت به چیزی بی‌طرف است، از نظر او تفاوتی نیست که آن کار صورت بگیرد یا صورت نگیرد (اباحه) و گاهی آمر طرف وقوع یا عدم وقوع را ترجیح می‌دهد، امّا الزام و ایجاب نمی‌کند (استحباب یا کراهت).

در امور تکوینی نیز همین طور است، گاهی ایجاب و الزام است و آن قضا و قدر حتمی است، و گاهی بی‌طرفی است و یا آنکه یک طرف (وقوع یا عدم وقوع) ترجیح دارد امّا الزام و ایجابی درکار نیست و آن قضا و قدر غیر حتمی است.

این تفسیر، غیر علمی‌ترین تفسیر این مطلب است. این نفی قضا و قدر است، زیرا محال است که اراده حقّ نسبت به حادثه خاصّی بی‌طرف و بی‌تفاوت باشد و یا بی‌طرف نباشد ولی ایجاب نکند؛ همان طوری که محال است حادثه‌ای از قانون علّیت مستثنی باشد و یا تحت قانون علّیت باشد امّا ضرورت و ایجاب درکار نباشد. قیاس گرفتن حقایق تکوینی به امور عرفی و قراردادی درست نیست.

## عوامل معنوی

در مثالهای گذشته آنچه راجع به علل و اسباب و عوامل مؤثّر

در تغییر سرنوشت ذکر کردیم از حدود عوامل مادّی و تأثیرات آنها تجاوز نمی‌کرد؛ یعنی دنیای حوادث را فقط از جنبه ابعاد مادّی و روابط حسّی و جسمانی در نظر گرفتیم و عواملی که در علل و معلولات شرکت دادیم تنها عوامل مادّی و حسّی بود. بدیهی است از نظر جهان‌بینی مادّی تنها باید به همین عوامل و روابط علّی و معلولی میان آنها اکتفا کرد. امّا از نظر جهان‌بینی الهی که واقعیّت را در چهار چوب مادّه و جسم و کیفیّات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمی‌داند، دنیای حوادث دارای تار و پودهایی بیشتر و پیچیده‌تر است و عواملی که در پدید آمدن حوادث شرکت دارند بسی افزون‌تر می‌باشند.

از نظر مادّی عوامل مؤثّر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی منحصرا مادّی است. تنها عوامل مادّی است که اجل را نزدیک یا دور می‌کند؛ روزی را توسعه می‌دهد یا تنگ می‌کند؛ به تن سلامت می‌دهد یا می‌گیرد؛ خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود می‌کند. امّا از نظر جهان‌بینی الهی، علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می‌شوند نیز همدوش عوامل مادّی درکار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال این امور مؤثّرند.

از نظر جهان‌بینی الهی، جهان یک واحد زنده و با شعور است؛ اعمال و افعال بشر حساب و عکس العمل دارد؛ خوب و بد در مقیاس جهانی بی‌تفاوت نیست؛ اعمال خوب و بد بشر مواجه می‌شود با عکس العملهایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او می‌رسد.

ایذاء جاندار، اعمّ از حیوان و انسان، خصوصا ایذاء به صاحبان حقوق، از قبیل پدر و مادر و معلّم، آثار سوئی در همین

زندگی دنیایی بار می‌آورد؛ در طبیعت مکافات هست. این آثار و نتایج، خود قسمتی از مظاهر قضا و قدر است. بدیهی است که این گونه قضایا و ارتباطات میان حوادث و پدیده‌ها با جهان‌بینی الهی که جهان را یک دستگاه واحد زنده صاحب اراده و شعور می‌داند، قابل توجیه است و بخشی از روابط علّی و معلولی را تشکیل می‌دهد و امّا با طرز تفکّر مادّی و جهان‌بینی ماتریالیستی قابل توجیه نیست.

از نظر جهان‌بینی الهی، جهان هم شنواست و هم بینا؛ ندا و فریاد جاندارها را می‌شنود و به آنها پاسخ می‌دهد. به همین جهت دعا یکی از علل این جهان است که در سرنوشت انسان مؤثّر است، جلوی جریانهایی را می‌گیرد و یا جریانهایی به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، دعا یکی از مظاهر قضا و قدر است که در سرنوشت حادثه‌ای می‌تواند مؤثّر باشد یا جلوی قضا و قدری را بگیرد.

**الدّعاء یردّ القضاء [بعد ما ابرم] ابراما [۱].**

دعا قضا را بر می‌گرداند هر چند آن قضا محکم شده باشد.

**و اذا سألک عبادی عنّی فانّی قریب اجیب دعوة الدّاع اذا دعان [۲].**

هرگاه بندگانم مرا از تو بخواهند، من نزدیکم؛ خواسته آن که مرا بخواند اجابت می‌کنم.

---

۱. سفینة البحار، مادّه دعا.

۲. بقره/ ۱۸۶.

همچنین صدقات و احسانها یکی دیگر از عوامل و مظاهر قضا و قدر است که از مجاری معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشتها مؤثّر است.

به طور کلّی گناه و طاعت، توبه و پرده دری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال اینها از اموری می‌باشند که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی مؤثّر می‌باشند. امام صادق (ع) فرمود:

**من یموت بالذّنوب اکثر ممّن یموت بالآجال، و من یعیش بالاحسان اکثر ممّن یعیش بالاعمار [۱].**

عدد کسانی که به واسطه گناهان می‌میرند از کسانی که به واسطه سر آمدن عمر می‌میرند بیشتر است و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی دراز می‌کنند از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی می‌کنند افزون است.

مقصود حدیث این است که گناهان اجل را تغییر می‌دهند و احسانها و نیکوکاریها عمر را زیاد می‌کنند. یعنی با اینکه اجل و عمر به حکم قضا و قدر الهی تعیین شده‌اند، این امور عامل تغییر و تبدیل قضا و قدر می‌باشند و البتّه چنانکه قبلًا گفته شد خود این تغییر هم به قضا و قدر الهی است.

ما در اینجا نمی‌توانیم به بررسی کیفیّت تأثیر امور معنوی در امور مادّی بپردازیم و مجاری علّی و معلولی این قضیّه را نشان بدهیم. در اینجا نظرات فلسفی دقیقی که با تعبیرات مذهبی نیز کاملًا سازگار است اظهار شده. و همچنین در مقام بیان شرایط تأثیر

---

۱. بحار الانوار [چاپ جدید]، ج ۵/ ص ۱۴۰.

علل معنوی نیستیم که مثلًا دعا یا صدقات و همچنین ظلم و ستم و پامال کردن حقوق در چه شرایطی عکس العملهایی ایجاد می‌کند. شاید توضیح و شرح این مطلب با توجّه به قضایا و مشهودات و تجربیّاتی که افراد بشر دارند کتابی پر حجم را تشکیل دهد. مقصود ما فقط تذکّر این نکته بود که از مثالهایی که گفته شد این توهّم پیش نیاید که سلسله علل و معلولات جهان منحصر است به امور مادّی و محسوس.

## چون قضا آید ...

در اخبار و روایاتی که از رسول اکرم (ص) یا ائمّه اطهار (ع) رسیده است، مطلبی به این مضمون به چشم می‌خورد: اگر قضا و قدر بیاید، اسباب و علل مخصوصا عقل و قوّه تدبیر انسان از کار می‌افتد. این مطلب در ادبیّات فارسی و عربی به همین مضمون منعکس است.

در جامع الصّغیر چندین حدیث در این معنی از رسول اکرم نقل می‌کند، از آن جمله:

**انّ اللّه اذا اراد امضاء امر نزع عقول الرّجال حتّی یمضی امره، فاذا امضاه ردّ الیهم عقولهم و وقعت النّدامة.**

هرگاه خدا بخواهد کاری به انجام رسد خردهای مردم را از آنها جدا می‌کند تا وقتی که امر خود را به انجام رساند. همین که به انجام رساند، خردهای آنها را به آنها باز می‌گرداند و در این وقت است که پشیمانی صورت می‌گیرد.

در تحف العقول صفحه ۴۴۲ از امام رضا (ع) نقل می کند:

**اذا اراد اللّه امرا سلب العباد عقولهم فانفذ امره و تمّت ارادته، فاذا انفذ امره ردّ الی کلّ ذی عقل عقله فیقول کیف ذا؟ و من این ذا؟**

هرگاه خدا چیزی را بخواهد عقلهای بندگان را از آنها سلب می‌کند و حکم خود را اجرا می‌کند و خواسته خود را به پایان می‌رساند. همین که حکم خود را اجرا کرد عقل هر صاحب عقل را به او بر می‌گرداند؛ آنگاه او مرتّب می‌گوید: چگونه شد که این کار شد؟ از کجا این کار صورت گرفت؟

مولوی می‌گوید:

چون قضا آید نماند فهم و رای کس نمی‌داند قضا را جز خدای
چون قضا آید فرو پوشد بصر تا نداند عقل ما پا را ز سر
زان امام المتّقین داد این خبر گفت اذا جاء القضا عمّی البصر
چون قضا بگذشت خود را می‌خورد پرده بدریده گریبان می‌درد

*

چون قضا آید نبینی غیر پوست دشمنان را باز نشناسی ز دوست

*

چون قضا آید طبیب ابله شود و آن دوا در نفع هم گمره شود

اشکالی که در اینجا به نظر می‌آید این است که در این بیانات قضا و قدر به عنوان ناقض و باطل کننده اصل علّیت عمومی و

به عنوان عاملی در مقابل سایر عوامل جهان- ولی قوی‌تر و نیرومندتر از آنها- ذکر شده است و این با آنچه در گذشته گفته شد که قضای الهی هیچ چیزی را جز از مجرای علل و اسباب خود ایجاب نمی‌کند و در زبان حدیث نیز تأیید شده، منافات دارد.

در حدیث است:

**ابی اللّه ان یجری الامور الّا باسبابها- یا ابی اللّه ان یجری الاشیاء الّا باسباب- فجعل لکلّ شیء سببا و لکلّ سبب شرحا و جعل لکلّ شرح علما و جعل لکلّ علم بابا ناطقا[1].**

خداوند امتناع دارد که امور عالم را جاری کند مگر از طریق وسائط و اسبابی. خداوند برای هر چیز سببی و برای هر سبب حکمتی و برای هر حکمتی دانشی و برای هر دانشی دروازه گویایی قرار داده است.

اشکال دیگر اینکه آنچه در این بیانات آمده با عمومیّت قضا و قدر، با اینکه هیچ چیزی خارج از حوزه قضا و قدر نیست و قرآن کریم- چنانکه در گذشته یاد کردیم- با کمال صراحت آن را تأیید می‌کند، منافات دارد. اگر همه چیز و همه جریانات به قضا و قدر الهی است، پس لحظه‌ای نیست که قضا و قدر الهی نباشد. پس «اگر قضا و قدر بیاید» یعنی چه؟ پس گذشته از اینکه مضمون احادیث و ابیات بالا با اصل علّیت عمومی مناقض است، با عمومیّت قضا و قدر نیز مناقض است؛ می‌رساند که قضا و قدر الهی در مواقع

---

۱. مجمع البحرین، مادّه سبب.

خاص و استثنایی پا به میان می‌گذارد و اگر استثنائاً پا به میان گذاشت همه چیز از کار می‌افتد، عقلها از سرها می‌پرد، چشمها کور می‌شود، دواها از اثر می‌افتد، سرکنگبین صفرا می‌افزاید و روغن بادام خشکی می‌نماید ...

اکنون چه باید گفت؟ آیا این اخبار و روایات با متن اسلام قابل انطباق نیست و ساخته جبری مذهبان است، یا توجیه و تفسیر صحیحی دارد؟

به عقیده اینجانب این اخبار و روایات ناظر به یک مطلب صحیحی است؛ نه با اصل علّیت عمومی منافی است و نه با عمومیّت قضا و قدر؛ ناظر به نظام کلّی عالم و مجموع علل و اسباب اعمّ از مادّی و معنوی است؛ ناظر به مواردی است که علل و اسباب معنوی علل و اسباب مادّی را تحت الشّعاع قرار می‌دهد.

در فصل پیش گفتیم که علل و اسباب را تنها در ابعاد مادّی نباید محصور کرد. نظام اتمّ، از مجموع علل و اسباب آشکار و نهان تشکیل شده است. همان طوری که علل مادّی و محسوس، بعضی بعض دیگر را خنثی می‌کنند و از کار می‌اندازند، در مواقع خاصّی تحت تأثیر علل معنوی نیز از کار می‌افتند.

کسی که تنها علل مادّی و محسوس را می‌بیند خیال می‌کند سبب منحصر به همین چیزهاست؛ نمی‌داند که هزاران علل و اسباب دیگر نیز ممکن است به حکم قضا و قدر الهی درکار باشند و آنگاه که آن علل و اسباب پا به میان گذاشتند، اسباب و علل مادّی را خنثی و بی‌اثر می‌کنند.

در خود قرآن کریم این مطلب به بیانی بلیغ‌تر و رساتر از آنچه در زبان اخبار و احادیث آمده است بیان شده است.

در جریان جنگ بدر می‌فرماید:

**و اذ یریکموهم اذ التقیتم فی اعینکم قلیلا و یقلّلکم فی اعینهم لیقضی اللّه امرا کان مفعولا و الی اللّه ترجع الامور[۱].**

یاد کن آن زمان را که خداوند آنها (خصم) را هنگامی که با آنها برخوردید در چشم شما اندک و شما را در چشم آنها اندک نمایاند، برای اینکه به انجام رساند چیزی را که شدنی بوده است. همه کارها به خداوند باز گردانده می‌شود.

این جریان یکی از موارد تقدّم پیدا کردن علل معنوی بر علل مادّی است.

هنگامی که قومی در اثر گام برداشتن در راه درستی و صلاح، شایستگی تأیید و نصرت پیدا کنند و قومی دیگر برعکس مستحقّ خذلان و نابودی گردند، نظام متقن و اتمّ و اکمل جهان، قوم اوّل را با همه کمبود وسایل و تجهیزات مادّی تحت حمایت خود قرار می‌دهد و قوم دوّم را با همه وسایل و اسباب مادّی به زوال محکوم می‌کند.

و نیز قرآن کریم می‌فرماید:

**و من یتوکّل علی اللّه فهو حسبه انّ اللّه بالغ امره قد جعل اللّه لکلّ شیء قدرا[۲].**

آن کس که در راه حقّ به خدا اعتماد کند، خداوند او را بس

---

۱. انفال/ ۴۴.
۲. طلاق/ ۲.

است. خدا فرمان و حکم خود را به نتیجه می‌رساند. خداوند برای هر چیزی قدر و اندازه و حدّی قرار داده است.

در این آیه کریمه با اینکه با جمله قد جعل اللّه لکل شیء قدرا به نظام عالم و اینکه هیچ چیز به گزاف صورت نمی‌گیرد و هر چیز در مرتبه خود قرار دارد، تصریح شده، یعنی نظام اسباب و مسبّبات به رسمیّت شناخته شده است، در عین حال می‌فرماید خداوند فرمان خود را به نتیجه می‌رساند؛ یعنی آنجا که پای روابط معنوی و تأییدات غیبی به میان می‌آید، جریان دیگری پیش می‌آید و علل و اسباب ظاهری بی‌اثر می‌گرداند.

## تفاوت دو مکتب

در گذشته گفتیم مادّیون (و همچنین بعضی از مسیحیّون) موضوع قضا و قدر را دستاویز حمله به اسلام قرار داده‌اند و می‌گویند لازمه اعتقاد به قضا و قدر این است که انسان خود را مجبور و دست بسته بداند و نقش خود را در ایجاد و تکوین و سازندگی بهتر اجتماع فراموش کند و منتظر سرنوشت بنشیند.

و گفتیم این اشتباه از آنجا ناشی شده که میان اعتقاد به قضا و قدر، و عقیده جبر فرق گذاشته نشده است. طبق عقیده جبر، انسان از خود اراده و اختیاری ندارد و عامل واقعی گفتار و کردار خودش نیست و صفات و روحیّات خودش تأثیری در سرنوشتش ندارد. نه تنها در پس آینه طوطی صفت آنچه به او گفته شد بگوید می‌گوید، بلکه حتّی عامل واقعی همین گفته تلقینی نیز خودش نیست. ولی طبق عقیده قضا و قدر، علم و اراده الهی هیچ چیزی را

جز از مجرای علل و اسباب خود ایجاب نمی‌کند؛ محال است که علم و اراده الهی به چیزی از غیر مجرای علل و اسباب خود تعلّق بگیرد، زیرا با یگانگی و بساطت و علوّ ذات اقدس الهی منافی است. علیهذا علم و اراده الهی به افعال و اعمال انسان و سعادت یا شقاوت وی نیز منحصرا از طریق علل و اسباب مربوطه تعلّق می‌گیرد؛ قضا و قدر الهی است که انسان را دست باز و مختار و آزاد و مؤثّر در سرنوشت آفریده است. و چون چنین است، فرقی میان مکتب الهی و مکتب مادّی از این نظر نیست. اگر حدوث حتمی و ضروری هر حادثه و از آن جمله افعال و اعمال انسان از طریق علل و اسباب خود مستلزم جبر و دست بسته بودن انسان است، ایرادی است که به هر دو مکتب وارد است، و اگر مستلزم جبر و دست بسته بودن نیست (چنانکه واقعا هم همین طور است) باز فرقی میان مکتب الهی و مادّی از این جهت نیست. پس ایراد و اشکال مادّیون و سایر کسانی که طرفدار قانون علیّت می‌باشند بر عقیده اسلامی قضا و قدر، بیجا و ناشی از عدم اطّلاع کافی است.

اکنون اضافه می‌کنیم که یک تفاوت بین این دو مکتب هست که بسیار حسّاس و از نظر آثار تربیتی و اجتماعی فوق العاده قابل توجّه است. به موجب این تفاوت اعتقاد به قضا و قدر از نظر جهان‌بینی الهی در ایجاد امید و نشاط فعالیّت و اعتماد به نتیجه گرفتن از سعی و عمل اثر خارق العاده دارد، برخلاف جهان‌بینی مادّی که فاقد این مزیّت است.

این تفاوت از اصلی که در فصل گذشته ذکر کردیم ناشی می‌شود. مطابق آن اصل، عوامل مؤثّر درکار جهان که مجموعاً علل و اسباب جهان را تشکیل می‌دهند و مظاهر قضا و قدر به شمار می‌روند، منحصر به امور مادّی نمی‌باشند؛ یک سلسله امور معنوی نیز وجود

دارند که جزء عوامل مـؤثّر جهـان‌انـد و قهـرا در تغییـر و تبـدیل سرنوشت مؤثّرند. مطابق این نظر، یک سلسله حسابهای غیر مادّی نیز جزء حساب عالم است.

مثلًا حمایت از حـقّ و عـدالت یـک حسـاب معنـوی دارد ماورای حسابهای مادّی و محسوس. جهان به حقّ و عدالت برپاسـت و به حمایت کسانی که بـه حمایـت حـقّ و عـدالت برمـی‌خیزنـد، برمی‌خیزد، و اجر و پاداش آنها را ضایع نمی‌کند:

● **ان تنصروا اللّه ینصرکم و یثبّت اقدامکم**[۱].

اگر به یاری حقیقت برخیزید، حقیقت به یاری شما برمی‌خیزد.

● **انّ اللّه یـدافع عـن الّـذین آمنـوا انّ اللّه لا یحـبّ کـلّ خوّان کفور**[۲].

خداوند مدافع اهل ایمان اسـت و خیانتکـاران کـافر نعمـت را دوست نمی‌دارد.

● **و لینصرنّ اللّه من ینصره انّ اللّه لقوی عزیز**[۳].

خداوند یاری می‌کند آن کس را که او را یاری کنـد. خداونـد نیرومند و غالب است.

یکی از حسابهای عالم، توکّل و اعتماد بـه خداسـت. توکّـل یعنی انسان در پیمودن راه حقّ، چه از جنبـه مثبـت و چـه از جنبـه منفی، به خود تزلزل راه ندهد و مطمئن باشـد کـه اگـر در جریـان زندگی هدف صحیح و خداپسند خـود را در نظـر بگیـرد نـه منـافع

---

۱. محمّد/ ۷.
۲. حج/ ۳۸.
۳. حج/ ۴۰.

شخصی را، اگر فعالیّت خود را متوجّه انجام وظیفه کند نه متوجّه خود، کار خود را به خدا باز گذارد، خداوند او را تحت حمایت خود قرار می‌دهد.

اینها و امثال اینها یک سلسله حسابهای مخصوصی است که فقط در جهان‌بینی الهی موجود است و از نظر جهان‌بینی الهی جزء عوامل علّی و معلولی و مظاهر قضا و قدر است. بنابر این، اعتقاد درست به قضا و قدر الهی، یک نفر با ایمان را در عمل و فعالیّت صحیح، مطمئن‌تر و به نتیجه کار امیدوارتر می‌کند. زیرا از نظر مادّی، سنن تشریعی یعنی مقرّراتی که خوب است و باید بشر به آنها عمل کند، حساب مخصوصی در میان سنن تکوینی ندارد؛ حقّ و باطل، درست و نادرست، عدالت و ستم، یک جور حساب دارند؛ جهان نسبت به طرفداران هر یک از اینها بی‌طرف است. امّا از نظر الهی جهان نسبت به این امور بی‌طرف نیست؛ طرفدار اهل حقّ و درستی و عدالت است. معتقد به تقدیر الهی، به حکمت و رحمت و عدالت الهی نیز معتقد است. معتقد است اگر کسی رضای خدا را تحصیل کند، یعنی از سنّت تشریعی الهی پیروی کند در کنف آنها محفوظ خواهد ماند. این گونه اعتقاد به تقدیر و تدبیر الهی که نتیجه‌اش توکّل و اعتماد به خداست، ترس از مرگ و نابودی و همچنین ترس از فقر و بی‌چیزی را از میان می‌برد و بزرگترین نقطه ضعف آدمی را که ترس از نیستی یا هستی شقاوت آلود است، اصلاح می‌کند.

اعتقاد به وجود این گونه حسابها درکار عالم بود که مسلمانان صدر اسلام را آن اندازه فعّال و کوشا و شجاع و دلیر بار آورد که در جهان مانند ندارد. قرآن کریم وصف الحال آنها را این طور ذکر می‌کند:

**الّذین قال لهم النّاس انّ النّاس قد جمعوا لکم فاخشوهم فزادهم ایمانا و قالوا حسبنا اللّه و نعم الوکیل. فانقلبوا بنعمة من اللّه و فضل لم یمسسهم سوء و اتّبعوا رضوان اللّه و اللّه ذو فضل عظیم[۱].**

آنان که مردم به آنها گفتند جمعیّتی انبوه برای نابودی شما گرد آمده‌اند، پس بترسید از آنها، امّا این تهدید جز بر ایمان آنها نیفزود و گفتند حمایت خدا ما را بس است و او خوب کارگزاری است، پس بازگشتند با نعمتی از خداوند و تفضّلی از جانب او در حالی که هیچ گونه بدی به آنها نرسیده بود و تنها خشنودی خدا را در نظر گرفتند و پی‌جویی کردند. خداوند صاحب تفضّلی بزرگ است.

با این بیان امتیاز کامل اعتقاد به قضا و قدر الهی طبق تعلیمات قرآن مجید از اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر مادّی که یک نفر ماتریالیست طبق نظام علّت و معلول مادّی دارای آن است، کاملًا روشن است.

یک نفر مادّی هر اندازه به مسلک و روش و آیین خود مؤمن و معتقد باشد، بیش از این عقیده ندارد که به هر اندازه سعی و کوشش و مجاهدت در راه تحقّق بخشیدن به آرمان خود به خرج دهد، نتیجه می‌گیرد. امّا یک نفر مسلمان مؤمن و معتقد به قضا و قدر الهی عقیده دارد که جهان طوری ساخته شده است که اگر او در راه عقیده و ایمان خود فداکاری کند و کوشش به خرج دهد، دستگاه علّی و معلولی جهان به حمایت او برمی‌خیزد و او را از پشتیبانی خود بهره‌مند

۱. آل عمران/ ۱۷۳ و ۱۷۴.

می‌کند؛ صدها هزار برابر نیرویی که او خود در راه هدف خود مصرف می‌کند، نیروی ذخیره در جهان هست که در چنین شرایطی به یاری او به کار می‌افتد.

از نظر مادّی یک نفر طرفدار حقیقت و عدالت همان قدر باید به اثر فعالیّت خود مطمئن و امیدوار باشد که یک نفر طرفدار ظلم و باطل به فعالیّتهای خود و اثر آنها مطمئن است؛ زیرا به عقیده او از نظر جهان و جریان کلّی عالم فرقی میان آن دو نفر نیست، ولی از نظر مکتب الهی بین ایندو تفاوت بسیار است.

## منطق اختصاصی قرآن

قبلًا گفتیم که گفتگو در مسأله جبر و قدر از نیمه دوّم قرن اوّل هجری رسماً در میان متکلّمین اسلامی آغاز و مورد تجزیه و تحلیل واقع شده. قدیمیترین مسأله کلامی همین مسأله است. متکلّمین نتوانستند این مسأله را درست تجزیه و تحلیل کنند و منحرف شدند: گروهی طرفدار جبر و گروهی طرفدار قدر شدند. در میان عموم اهل کلام اعتقاد به تقدیر مساوی با جبر، و اعتقاد به اختیار و آزادی بشر مساوی با نفی تقدیر شناخته می‌شد. و امّا اعتقاد به تقدیر در عین اعتقاد به اختیار، هر چند مورد قبول ضمیر ساده و صاف مسلمانان صدر اوّل بود، امّا همینکه در چهار چوب کلام قرار گرفت و رنگ فلسفی یافت نتوانست مورد قبول آن مردم واقع شود، همچنانکه برای مردم چهارده قرن بعد از آنها نیز مشکل به نظر می‌رسد. قرآن کریم و همچنین روایات زیاد و غیر قابل انکاری که در این زمینه از شخص رسول اکرم (ص) یا ائمّه اهل بیت (ع) رسیده

است با کمال صراحت، هم می‌گوید همه چیز به قضا و قدر الهی است و هم انسان را عامل مؤثّر در سرنوشت خود و مسؤول اعمال و افعال خود معرّفی می‌کند. ما در گذشته نمونه‌ای از هر دو دسته آیات قرآن ذکر کردیم و گفتیم هم طرفداران جبر و هم طرفداران قدر در صدد تأویل و توجیه آیات قرآن برآمدند: طرفداران جبر، آیات مشعر بر اختیار و آزادی و مسؤولیّت بشر را تأویل کردند و طرفداران اختیار، آیات مشعر بر تقدیر کلّی الهی را. بدیهی است که پس از آنکه معمّا حلّ شد و معلوم شد هیچ گونه ملازمه‌ای بین عمومیّت تقدیر و مجبور بودن انسان و همچنین بین اختیار او و نفی تقدیر وجود ندارد، تناقض و تعارض خود بخود حلّ می‌شود و نیازی به تأویل و توجیه نیست؛ مثلًا آنجا که قرآن کریم، هدایت و ضلالت، عزّت و قدرت، رزق و سلامت و حتّی حسنات و سیّئات را به مشیّت و تقدیر الهی مستند می‌کند و می‌گوید:

**فیضلّ اللّه من یشاء و یهدی من یشاء**[۱].

خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

یا می‌گوید:

**قل اللّهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممّن تشاء و تعزّ من تشاء و تذلّ من تشاء بیدک الخیر انّک علی کلّ شیء قدیر**[۲].

---

۱. ابراهیم/ ۴.
۲. آل عمران/ ۲۶.

بگو: ای خدا! ای صاحب قدرت! تو به آن کس که بخواهی فرمانروایی می‌دهی و از آن کس که بخواهی باز می‌ستانی؛ هر که را بخواهی عزّت می‌دهی و هر که را بخواهی خوار می‌سازی؛ خوبی در دست توست، همانا تو بر هر چیز توانایی.

یا می‌گوید:

**انّ اللّه هو الرّزاق ذو القوّة المتین[۱].**

همانا خداوند تنها کسی است که روزی دهنده صاحب نیروی محکم است.

و یا می‌گوید:

**و فی السّماء رزقکم و ما توعدون[۲].**

روزی شما و هر چه به شما وعده داده می‌شود در بالاست.

یا از زبان حضرت ابراهیم خلیل (علیه السلام) می‌گوید:

**و الّذی هو یطعمنی و یسقین. و اذا مرضت فهو یشفین. و الّذی یمیتنی ثمّ یحیین[۳].**

و [خدا] کسی که او مرا از غذا سیر و از آب سیراب می‌کند و هنگامی که بیمار گردم شفا می‌دهد و کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده می‌کند.

یا درباره حسنات و سیّئات می‌گوید:

---

۱. ذاریات/ ۵۸.
۲. ذاریات/ ۲۲.
۳. شعراء/ ۷۹- ۸۱.

**قل کلّ من عند اللّه**[1]**.**

بگو همه از نزد خداست.

هیچ یک از اینها مستلزم نفی دخالت علل و اسباب طبیعی نیست. بنابر این، بین این آیات و آیاتی که صریحا دخالت خود بشر را در هدایت و ضلالت، یا در عزّت و قدرت، یا در رزق و سلامت، یا در حسنات و سیّئات تأیید می‌کند، منافاتی نیست، مثل اینکه می‌گوید:

**و امّا ثمود فهدیناهم فاستحبّوا العمی علی الهدی**[2]**.**

امّا ثمود؛ ما آنها را هدایت کردیم، سپس آنها خودشان کوری را بر هدایت ترجیح دادند.

یا آنکه پس از ذکر سرنوشت شوم و ذلّت بار فرعونیان و سقوط آنها از اوج عزّت به حضیض ذلّت، می‌فرماید:

**ذلک بانّ اللّه لم یک مغیّرا نعمةً انعمها علی قوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم**[3]**.**

آن بدان جهت بود که خداوند چنین نیست که نعمتی را که به قومی داده عوض کند مگر آنکه آنها هر چه مربوط به خودشان است عوض کنند.

یا آنکه در مقام انتقاد از عقیده جبری مشرکین می‌گوید:

**و اذا قیل لهم انفقوا ممّا رزقکم اللّه قال الّذین کفروا**

---

۱. نساء/ ۷۸.

۲. فصلت/ ۱۷.

۳. انفال/ ۵۳.

**للّذین آمنوا انطعم من لو یشاء اللّه اطعمه**[۱].

هرگاه به آنها گفته شود از روزیهایی که خداوند بـه شـما داده انفاق کنید، می‌گویند: آیا کسانی را سیر کنیم کـه خـدا اگـر می‌خواست خودش آنها را سیر مـی‌کـرد؟ (خـدا آنهـا را زده وگرنه خودش آنها را سیر می‌کرد.)

یا می‌گوید:

**ظهر الفساد فی البرّ و البحر بما کسبت ایدی النّاس**[۲].

فساد در صحرا و دریا پدید آمده به موجب آثاری کـه بشـر از کارهای خود به دست آورده است.

سرّ مطلب چنانکه قبلًا اشاره شد این است که قضـا و قـدر و مشیّت و اراده و علم و عنایت حقّ تعالی علّتی اسـت در طـول علـل طبیعی نه در عرض آنها. تمام نظام منظّم لانهایی علل و اسباب، متّکی و منبعث است از اراده و مشیّت حقّ و قضا و قدر الهی. تأثیر و علیّت این علل و اسباب از نظری عین تأثیر و علّیت قضا و قدر است.

از این رو این تقسیم غلط است که بگـوییم چـه چیـز فعـل خداست و چه چیز فعل خدا نیست؛ یا آنکه اگر چیـزی و فعلـی بـه خدا نسبت داده شد، بگوییم پـس آن چیـز فعـل مخلـوق نیسـت، و اگر به مخلوقات نسبت داده شد بگوییم پس آن چیـز فعـل مخلـوق است و فعل خدا نیست. میان خالق و مخلوق تقسیم کار غلط است[۳].

---

۱. نساء/ ۷۸.

۲. فصلت/ ۱۷.

۳. رجوع شود به نشریه سه ماهه مکتب تشیّع، شماره ۳ مقاله «قرآن و مسـأله‌ای از حیـات» بـه نگارنده.

همه چیز در عین اینکه فعل فاعل و سبب نزدیک خود است، فعل خداوند هم هست.

در تحف العقول صفحه ۴۶۸ ضمن حدیث مفصلی از امام هادی (ع) که می‌نماید رساله‌ای است که امام در موضوع جبر و تفویض و عدل به گروهی از شیعیان نوشته است[۱]، می‌نویسد:

شخصی از حضرت امیر المؤمنین علی (علیه السّلام) از قدرت و استطاعت سؤال کرد که آیا انسان قدرت و استطاعت دارد و کارها را با قدرت و استطاعت خود می‌کند یا فاقد قدرت و استطاعت است؟ و اگر قدرت و استطاعت دارد و کارها را با حول و قوّه خود می‌کند، پس دخالت خداوند درکاری که انسان به قدرت و استطاعت خود می‌کند چگونه است؟

از متن حدیث چنین استفاده می‌شود که سؤال کننده معتقد بوده که انسان دارای قدرت و استطاعت هست و کارها را با قدرت و استطاعت خود می‌کند؛ بنابر این دخالت تقدیر الهی برایش غیر مفهوم بوده است.

امام به او فرمود:

**سألت عن الاستطاعة، تملکها من دون اللّه او مع اللّه؟**

تو از استطاعت سؤال کردی. آیا تو که مالک این استطاعت هستی، به خودی خود و بدون دخالت خداوند صاحب این استطاعتی یا با شرکت خداوند صاحب آن هستی؟

سؤال کننده در جواب متحیّر ماند چه بگوید. امام فرمود:

---

۱. در احتجاج طبرسی این حدیث نقل شده و نوشته است که امام این رساله را در جواب اهل اهواز نگاشته است.

اگر مدّعی شوی که تو و خدا با هم صاحب این استطاعت و قدرت هستید، تو را می‌کشم (زیرا خود را شریک خدا و همدوش و همکار با خدا فرض کرده‌ای، و این کفر است) و اگر بگویی بدون خدا صاحب این استطاعت هستی، باز تو را می‌کشم (زیرا خود را مستقل و بی‌نیاز از خدا فرض کرده‌ای؛ این نیز کفر است، زیرا استقلال در هر شأنی از شؤون مستلزم استقلال در ذات و منافی با امکان ذاتی و مستلزم وجوب ذاتی است).

سائل پرسید پس چه بگویم؟ فرمود:

**انّک تملکها باللّه الّذی یملکها من دونک. فان یملّکها ایّاک کان ذلک من عطائه، و ان یسلبکها کان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملکک و القادر علی ما علیه اقدرک.**

تو به مشیّت و اراده حقّ صاحب استطاعت می‌باشی، در حالی که در همین حال خداوند صاحب مستقلّ این استطاعت است. (یعنی تو صاحب این استطاعتی، امّا صاحب متّکی به غیر و غیر قائم به ذات؛ و امّا او صاحب همین استطاعت است. امّا صاحب قائم بالذّات و غیر متکّی به غیر.) اگر به تو استطاعت می‌دهد، این استطاعت تو عطیّه اوست و اگر از تو سلب می‌کند، تو را در بوته آزمایش قرار می‌دهد. در عین حال باید بدانی آنچه به تو تملیک می‌کند در عین اینکه به تو تملیک می‌کند، خودش مالک اوست. تو را به هر چه قادر می‌سازد باز تحت قدرت خود اوست و از تحت قدرت او خارج نمی‌شود.

خلاصه مضمون حدیث این است که هر اثری در عین اینکه

به مؤثّر خود مستند است، به خداوند مستند است؛ اگر آن اثر را به فاعل و مؤثّر عادی و طبیعی وی نسبت دهیم، او را به فاعل غیر قائم بالذّات او نسبت داده‌ایم و اگر به خداوند نسبت دهیم، او را به فاعل قائم بالذّات او نسبت داده‌ایم. خداوند به موجودات خاصیّت تأثیر و امکان تأثیر می‌دهد و عطا می‌کند. امّا عطا و تملیک الهی با عطا و تملیک بشر که چیزی را به کس دیگر تملیک می‌کند یا می‌بخشد متفاوت است. تملیک یا اعطای بشر چیزی را، مستلزم خروج آن شیء است از ملک تملیک کننده یا بخشنده، و تا از ملکیّت او خارج نشود به ملکیّت دیگری در نمی‌آید. امّا تملیک و اعطای خداوند با حفظ و بقای مالکیّت خداوند منافات ندارد، بلکه شأنی از شؤون و مظهری از مظاهر مالکیّت خداوند است. خداوند به همه اشیاء تأثیر و اثر می‌بخشد و تملیک می‌کند و در عین حال، خود مالک بالاستقلال همه تأثیرها و اثرهاست.

اخبار و احادیث زیادی به این مضمون یا قریب به این مضمون هست که نمی‌توانیم همه آنها را در این رساله ذکر کنیم و شرح دهیم.

## سطح عالی

چیزی که برای یک نفر محقّق عارف به مسائل توحید بسیار بسیار اعجاب آور است، منطق مخصوصی است که قرآن کریم و پس از آن، روایات مأثوره از رسول اکرم (ص) و علی (ع) و سایر ائمّه اطهار در مسائل توحید پیش گرفته‌اند. این منطق اصلًا و ابداً با منطق آن عصر و زمان تطبیق نمی‌کند، بلکه با منطق قرنها بعد که کلام رونق

گرفت و منطق و فلسفه رایج شد نیز تطبیق نمی‌کند؛ بسی بالاتر و والاتر از آنهاست. آنچه در مسأله سرنوشت، و قضا و قدر، و جبر و اختیار آمده است نمونه‌ای از این منطق است. این خود می‌رساند که قرآن کریم از منبع و منشأ دیگری سرچشمه گرفته و آن کس که قرآن بر زبان مقدّس او جاری شده است، حقایق توحیدی را با دیده دیگری می‌دیده و مشاهده می‌کرده است، و هم می‌رساند که اهل بیت پیغمبر (صلوات اللّه و سلامه علیه و علیهم) آشنایی‌شان با منطق قرآن و علوم قرآن با دیگران متفاوت بوده است.

در جاهایی که دیگران به اقتضای علوّ مطلب از سطح عادی افکار بشری دچار سرگیجه بوده‌اند، آن بزرگواران حقایق را با روشن بینی خاصّی بیان کرده‌اند. جای تعجّب نیست اگر دیده می‌شود حتّی متکلّمین شیعه قادر نبوده‌اند این مسائل را درست هضم کنند که انحرافی برای آنها دست ندهد.

هنگامی که انسان به کلمات بزرگانی مانند شیخ مفید و سیّد مرتضی و علّامه حلّی و مجلسی و امثال اینها برخورد می‌کند و بیانات آنان را در این زمینه‌ها در کتب کلامی یا در شرح احادیث می‌بینند، متوجّه می‌شود که این شخصیّتهای بزرگ از قرار گرفتن تحت تأثیر بیانات معتزله و اشاعره مصون نمانده‌اند؛ طرز تفکّرشان نزدیک به طرز تفکّر معتزله یا اشاعره بوده است و ناچار بوده‌اند تا حدّ زیادی آیات و اخبار را در این گونه مسائل تأویل و توجیه کنند. بدیهی است این نقصی برای آن بزرگان محسوب نمی‌شود. هر کس دیگر هم که در شرایط آنها می‌بود نمی‌توانست از آنچه آنها مصون نمانده‌اند مصون بماند. در همه شرق و غرب عالم، این منطق منحصر است به قرآن کریم و فرزندان و پروردگان این کتاب مقدّس، یعنی اولیای دین.

دیگران تدریجا و قدم به قدم در اثر آشنایی اصولی با این گونه مسائل و تعمّق و تفکّر زیاد توأم با توسّل به قرآن مجید و کلمات رسول اکرم (ص) و ائمّه دین مخصوصاً علی (علیه السّلام) به این حریم راه یافته‌اند.

بعضی از دانشمندانی که در عصر ما زندگی می‌کرده‌اند با آنکه از لحاظ طرز تفکّر اجتماعی و تجزیه و تحلیل آن مسائل از خود شایستگی نشان می‌دهند، وقتی که به این گونه مسائل می‌رسند همان اندازه دچار سرگیجه می‌شوند که متکلّمین می‌شدند. برای نمونه، احمد امین مصری صاحب کتابهای فجر الاسلام و ضحی الاسلام و ظهر الاسلام و یوم الاسلام را می‌توان ذکر کرد.

احمد امین در بررسیهای اجتماعی تا حدّ زیادی از خود شایستگی نشان می‌دهد؛ امّا در این گونه مسائل همان اندازه ناتوان است که متکلّمین ناتوان بوده‌اند.

احمد امین در آخر فجر الاسلام فصلی تحت عنوان جبر و قدر باز کرده است، امّا مجموعاً فهمیده می‌شود که از نظر او اعتقاد به تقدیر با عقیده جبر مساوی است. احمد امین باور نمی‌کند که اخبار تقدیر صحّتی داشته باشد، همان طوری که نمی‌تواند باور کند نهج البلاغه از علی (علیه السّلام) است. البتّه او از این جهات گناهکار نیست؛ سرمایه علمی او به او اجازه قبول نمی‌دهد. اصولا باید دانست دانشمندی که سرمایه‌اش منحصر به علوم اجتماعی است، چه اروپایی و چه مصری و چه ایرانی، هرگز قادر نیست با آن سرمایه در تاریخ معارف اسلامی اظهار نظر نماید.

تاریخ نویسان و شرق شناسان اروپایی هر وقت در این مسأله اظهار نظر کرده‌اند، یا رسماً اسلام را یک دین جبری معرّفی کرده‌اند یا مدّعی شده‌اند که عقیده قضا و قدر در قرآن نیست و در صدر اسلام

هم نبوده و بعد متکلّمین این عقیده را ابداع کرده‌اند. مثلا در تاریخ آلبر ماله جلد سوّم فصل ششم صفحه ۹۹ ضمن اظهار نظر درباره اصول دین اسلام چنین می گوید:

«اصل اصیل دین اسلام این است: خدا یکی است، محمّد [ص] رسول اوست ... علما و متکلّمین اسلام بعدها تعلیم دادند که خداوند قبلا سرنوشت هر کس را معیّن می کند و مشیّت او تغییر ناپذیر است؛ این را طریقه جبر گویند ..».!!!

گوستاولوبون با لحن دفاع از قرآن، می گوید:

«آنچه در قرآن در این زمینه رسیده است بیش از آنچه در سایر کتب مقدّسه آمده است نیست».

آنگاه آیاتی چند از قرآن کریم نقل می کند و پس از یک سلسله بحثها می گوید:

«امّا اعتقاد به تقدیر که اسلام را در این باب ملزم قرار داده‌اند، این الزام هم مثل سایر الزامات بی‌پایه و مایه است. ما آیاتی را که در موضوع قضا و قدر [است] سابقاً از نظر خوانندگان گذرانیدیم. آن آیات بیش از آیاتی نیست که در این خصوص در کتاب مقدّس ما درج است. تمام حکما و متکلّمین [مسیحی] خصوصا لوتر قائل‌اند که کلیّه حوادث و وقایع عالم آنچه هست همه مقدّر شده و قابل هیچ گونه تبدیل و تغییر نیست. خود لوتر که مصلح مذهب مسیحی است می‌نویسد: در این باب شواهدی که از کتاب مقدّس در دست می‌باشد، تماما منافی و مخالف با مسأله اختیار است و این قرائن و شواهد در بسیاری از موارد کتاب، موجود، بلکه تمام کتب پر است از این قبیل امارات».

آنگاه به عقیده تقدیر در میان قدمای روم و یونان اشاره

می‌کند؛ سپس می‌گوید:

«پس معلوم شد اسلام بیش از سایر ادیان مسأله تقدیر را اهمیّت نداده. حتّی به قدر علمای معاصر که در پیروی از اقوال لاپلاس و لیب نیتس اهمیّت به این مسأله داده‌اند، اسلام این قدر هم آن را قابل توجّه قرار نداده است.»[۱]

گوستاولوبون قبول می‌کند که عقیده به تقدیر مستلزم جبر و نفی اختیار است، ولی می‌گوید در تمام ادیان و بسیاری از سیستمهای فلسفی این عقیده هست؛ اختصاص به قرآن ندارد.

ویل دورانت در تاریخ تمدّن پس از آنکه مضمون آیاتی از قرآن را در زمینه شمول و عمومیّت علم و مشیّت الهی نقل می‌کند، و نیز به حدیث معروفی که در صحیح بخاری است اشاره می‌کند، می‌گوید:

«این اعتقاد به قضا و قدر، جبریگری را از لوازم تفکّر اسلامی کرده است ..».[۲]

خوب است سخنی هم از آقای دومینیک سوردل گوش کنیم. وی در کتابی که به نام اسلام نوشته و جزء مجموعه «چه می‌دانم؟» منتشر و به فارسی ترجمه شده است، می‌گوید:

«.. از آغاز دوره اسلامی، مسلمین به خیال خود تناقضاتی در آن [قرآن] یافتند و حتّی مطابق حدیثی که در دست است پیغمبر در جواب آنها فرمود: «به آنچه باعث ناراحتی شما می‌شود ایمان داشته باشید». بعدها مسلمین که نمی‌خواستند

---

۱. تمدّن اسلام و عرب، ص ۱۴۱ و ۱۴۹.

۲. تاریخ تمدّن، ج ۱۱ (بخش دوّم از کتاب چهارم)/ ص ۴۱.

بعضی اصول را سرسری بپذیرند، کوشیدند بعضی از عبارات و کلمات قرآن را تفسیر کنند و از اینجاست که علم تفسیر به وجود آمد. نخستین سؤالی که به نظر مسلمین آمد این بود که اگر بشر نتواند علیه امر خداوند [قدر] اقدامی کند و با وجود این خداوند پاداش او را به موجب اعمال خوب و بد او بدهد، آیا قدرت خداوندی و مسؤولیّت بشر متناقض نمی‌آید؟ قرآن کریم نیز به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. در واقع، قدرت کامله خداوندی چنان در سراسر قرآن به چشم می‌خورد که جایی برای آزادی بشر باقی نمی‌گذارد. به این طریق حسّ مسؤولیّت بشر در برابر تسلیم به امر خداوند وجود ندارد ...»[۱]

کتاب آقای دومینیک سوردل پر است از این تحقیقات عالی!!! این است طرز تفکّر و استنباط مستشرقین، و این است میزان صلاحیّت آنها در این گونه مسائل.

از آنچه گذشت معلوم شد که مسأله سرنوشت و قضا و قدر در خود قرآن مجید مکرّر ذکر شده و از ابداعات متکلّمین نیست؛ بعلاوه اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر عمومی آن طور که قرآن تعلیم می‌دهد با مسلک جبر از زمین تا آسمان فاصله دارد.

معمولاً مستشرقین اروپایی معتزله را ستایش می‌کنند از آن نظر که معتزله منکر قضا و قدر می‌باشند، زیرا به عقیده مستشرقین اعتقاد به سرنوشت عین اعتقاد به جبر است!!!

بدون شکّ اگر معتزله را با اشاعره مقایسه کنیم، معتزله از حرّیت و استقلال فکری شایسته‌ای برخوردار بوده‌اند. اقدام متوکّل عبّاسی علیه معتزله و به کرسی نشاندن روش اشعری را باید فاجعه

---

۱. اسلام، از سری «چه می‌دانم؟» ترجمه دکتر اسماعیل دولتشاهی، ص ۵۵ و ۵۶.

بزرگی برای جهان اسلام شمرد[۱]. امّا در خصوص مسأله قضا و قدر و سرنوشت، انحراف و اشتباه معتزله از اشاعره کمتر نیست. مستشرقین که با معارف اسلامی آشنایی عمقی ندارند و خیال می‌کنند اعتقاد به سرنوشت عین اعتقاد به جبر است، معتزله را در این مسأله مورد ستایش قرار می‌دهند.

در جلد اوّل تاریخ ادبی ایران تألیف ادوارد براون صفحه ۴۱۱ می‌گوید:

«فرقه قدریّه یا معتزله بیشتر اهمیّت داشت و طرفدار آزادی اراده یا طریقه تفویض و اختیار بود. به گفته دکتر اشتاینر: «بهترین توصیف معتزله این است که بگوییم ظهور این قبیل افکار در حکم اعتراضی است که پیوسته عقل سلیم بشر بر احکام جابرانه و تعلیمات مقرّره و محدوده نموده است». معتزله خود را اهل العدل و التّوحید یا طرفداران عدل الهی و یکتاپرستی می‌دانستند؛ می‌گفتند قسمت ازلی به عقیده اهل سنّت [اشاعره] آن است که خداوند سرنوشت هر کس را قبلا تعیین نماید و گناهانی را کیفر دهد که خود بر بشر به جبر تحمیل کرده است و بشر را در برابر تقدیر و سرنوشت، قدرت استقامت و پایداری نباشد.»

این طرز تفکّر معتزله یعنی اینکه سرنوشت مستلزم جبر است، مورد تأیید مستشرقین است.

---

۱. رجوع شود به مقاله «اصل اجتهاد در اسلام» به قلم نگارنده در نشریّه سالانه مکتب تشیّع، شماره ۳، ص ۳۱۸ و ۳۳۲. [این مقاله در کتاب ده گفتار اثر استاد شهید نیز به چاپ رسیده است.]

## ریشه تاریخی

یکی از مباحث قابل توجّه این است که منشأ پیدایش این افکار و عقاید و این بحث و جدلها چیست؟ چطور شد که مسلمین از نیمه اوّل قرن اوّل و حدّاکثر از نیمه دوّم آن قرن وارد بحث جبر و قدر شدند.

بدون شکّ علّت ورود مسلمین در این مباحث آیات قرآن و کلمات رسول اکرم است. مسأله سرنوشت و هم مسأله آزادی و اختیار بشر از مسائلی است که بالطّبع مورد علاقه هر کسی است، و چون این مسأله مکرّر در کتاب آسمانی مسلمین طرح و عنوان شده و آیاتی در کمال صراحت، سرنوشت را تأیید می‌کند و آیاتی دیگر به همین صراحت بشر را مختار و آزاد معرّفی می‌کند، خواه ناخواه آنها را به فکر و اندیشه و بحث و گفتگو وادار می‌کرد.

امّا مستشرقین و اتباع و اذنابشان مدّعی هستند که این افکار ریشه دیگر دارد. چنانکه قبلاً گفتیم بعضی از مورّخین اروپایی را عقیده این است که مسأله سرنوشت و جبر و اختیار بعدها در میان متکلّمین اسلامی عنوان شد و در اسلام سخنی از این مطالب نیست، نه از جبر و نه از اختیار!! ولی بعضی دیگر در سخنان خود چنین وانمود می‌کنند که فکر اشاعره مبنی بر جبر و عدم آزادی بشر همان چیزی است که اسلام تعلیم داده است، امّا معتزله زیر بار این حرف اسلام مانند بسیاری از حرفهایی دیگر اسلام که با عقل و منطق منطبق نمی‌شد نرفتند و موضوع آزادی و اختیار بشر را معتزله برای اوّلین بار در میان مسلمین عنوان کردند!! تازه معتزله نیز این فکر را از پیش خود ابداع نکردند؛ در اثر معاشرت و مجاورت با ملل دیگر و

مخصوصاً مسیحیان متوجّه این فکر بکر عالی شدند.

در تاریخ ادبی ایران تألیف ادوارد براون جلد اوّل صفحه ۴۱۳ می گوید:

«فن کرمر معتقد است فکر آزادی اراده را معبد الجهنی به تقلید و تبعیّت از یک ایرانی موسوم به سنبویه در پایان قرن هفتم [میلادی] در دمشق ترویج می کرد.»

در صفحه ۴۱۲ می گوید:

«به نظر فن کرمر محلّ تکوین و تکامل معتقدات این قوم دمشق بوده و تحت نفوذ متألّهین بیزانس، علی الخصوص یحیی دمشقی و مرید او ثیودور ابو قره بوده است.»

معلوم می‌شود به نظر فن کرمر آن ایرانی هم که به عقیده او ابتدائاً فکر آزادی و اختیار را به معبد جهنی تلقین کرد، از فیوضات متألّهین مسیحی رومی بهره‌مند شده است!!

اگر اینچنین است پس برای بحث در مسائل توحید و معاد و بلکه نماز و روزه هم باید اینچنین ریشه تاریخی جستجو کنیم و لابد علّت اینکه مسلمین متوجّه بحث در توحید و معاد و نماز و روزه شدند، سوابقی است که این مباحث در حوزه‌های مسیحی داشته است.

حقیقت این است که مستشرقین نه صلاحیّت تحقیق در عقاید و افکار اسلامی را دارا می‌باشند و نه غالباً حسن نیّت آن را. آنجا که در مقام تجزیه و تحلیل افکار و عقاید اسلامی برمی‌آیند و فی المثل وارد مسائل مربوط به کلام اسلامی یا عرفان و تصوّف یا فلسفه می‌شوند، آن قدر مهملات به هم می‌بافند که موجب تعجّب و

گاهی مضحک است. برای نمونه به مندرجات ذیل توجّه کنید.

در جلد اوّل تاریخ ادبی ادوارد براون صفحه ۴۲۲ از کتاب تاریخ اسلام «دوزی» مستشرق نامی هلندی درباره معتزله چنین نقل می‌کند:

«چون درباره احکام شرع به تأمّل و تفکّر پرداختند طرفدار طریقه عقل و استدلال شدند. بدین طریق یکی از مطالب عمده آنها این بود که قرآن در واقع حادث است و خلق شده و لو اینکه این حرف خلاف قول پیغمبر باشد[۱]. می‌گفتند لازمه قدیم و غیر مخلوق بودن قرآن است که دو موجود ازلی و ابدی قائل شویم؛ همینکه قرآن یعنی کلام خدا را در زمره مخلوقات به شمار آوریم، دیگر نمی‌توان آن را متعلّق به ذات پروردگار دانست، زیرا ذات پروردگار لا یتغیّر است[۲].

بدین طریق به تدریج اساس نزول وحی متزلزل گشت و بسیاری



۱. این مستشرق عالیقدر تلویحا می‌خواهد بفهماند که اشاعره، عقیده قدیم بودن قرآن را از کلام پیغمبر اخذ کرده بودند و معتزله با توجّه به اینکه پیغمبر اکرم چنین سخنی فرموده است، چون این سخن با عقل و منطق تطبیق نمی‌کرد، آن را رد کردند. در صفحه ۴۱۸ همین کتاب می‌گوید: «... عکس این عقیده [عقیده قابل رؤیت نبودن خداوند] و همچنین قدیم بودن قرآن و انکار خلق آن، از عقاید سنّت و جماعت [اشاعره] بود که در همه امور از نص قرآن تبعیّت می‌کردند و از تأویل که مورد توجّه و علاقه دشمنانشان بود، خودداری داشتند.» در صورتی که کوچکترین اشاره‌ای در قرآن به قدیم بودن و مخلوق نبودن آن نشده است و در احادیث منسوب به رسول اکرم نیز حدیثی که نزد معتزله فی الجمله احتمال صحّت انتساب به رسول اکرم داشته باشد، درکار نبوده است.

۲. مترجم محترم کتاب در اینجا در ذیل صفحه از طرف جناب آقای فروزانفر تذکّر داده‌اند که: «عقیده به خلق قرآن ارتباطی با این مطالب و استنباطات بی‌اساس نویسنده فوق ندارد.»

از معتزله علنا اظهار می‌کردند که نوشتن نظیر قرآن و حتّی بهتر از آن غیر ممکن نیست. بنابر این نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از مبدأ وحی نازل گردیده است اعتراض داشتند[۱]. عقیده آنها درباره خدا پاک‌تر و بلندتر از عقیده متشرّعین و متمسّکین به مقبولات عامّه و موازین شرعیّه و اهل سنّت [اشاعره] بود؛ زیرا معتزله به هیچ نحو زیر بار این فکر نمی‌رفتند که آفریدگار جهان ممکن است به صورت جسمانی ظاهر شود و گوششان حاضر به شنیدن این حرف نبود. در خبر است از پیغمبر اکرم که فرمود: «همچنان که ماه تمام را در جنگ بدر دیدی، روزی هم خدای خود را خواهی دید»[۲] و چون متشرّعین کلام مزبور را به منطوق آن تلقّی می‌کردند، لذا این مسأله همواره سنگ راه معتزله بود؛ بنا براین در مقام تفسیر و توضیح برآمدند و می‌گفتند انسان پس از مرگ، خدا را به چشم

۱. معتزله به شهادت تاریخ، مدافعین سرسخت و با ایمان قرآن بودند و با زنادقه و عقاید فلاسفه سخت مبارزه می‌کردند، و اگر طبق نظر آقای دوزی آنها قرآن را از مبدأ وحی نمی‌دانستند، به چه مناسبت خود را ملزم به دفاع می‌دانستند؟!

۲. نظور حدیثی است که در کتب کلام (نه کتب حدیث) به این مضمون نقل شده است: «**انکم سترون ربّکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر**». یعنی شما در قیامت خدای خود را خواهید دید آن طور که ماه شب چهارده را می‌بینید. مستشرق نامی کلمه «البدر» را در جمله بالا که به معنی ماه تمام (ماه شب چهارده) است، خیال کرده است که اشاره به جنگ بدر است و آنگاه برای اینکه معنی درست بیاید، صیغه مضارع (ترون) را ماضی (رأیتم) ترجمه کرده است!!!

این حدیث سرگذشتی دارد که مفصّل است و تا آنجا که قرائن نشان می‌دهد یک نوبت در دست بعضی از راویان حدیث تغییر شکل داده است و همان تغییر شکل یافته، دوباره در دست علمای کلام مسخ شده و برای سوّمین بار در دست این مستشرق عالیقدر به این صورت مضحک در آمده است. در قرآن کریم صریحا رؤیت خداوند با چشم نفی شده

←

بینای روح یعنی به دلیل عقل خواهد دید؛ و نیز منکر این حرف شدند که خداوند کریم خالق کافران است.»[۱]

این بود نمونه‌ای که خواستم در اینجا ذکر بکنم. ادوارد براون نویسنده کتاب تاریخ ادبی ایران این تحقیقات عرشی! را از این مستشرق عالیقدر نقل می‌کند و بدون هیچ گونه انتقادی می‌گذرد.

من نمی‌دانم نام این چیزها را جهالت بگذارم یا جنایت. آنچه بیشتر موجب تأسّف است این است که اتباع و اذناب شرقی این مستشرقین نیز به جای اینکه مستقیما افکار و عقاید شرقی و اسلامی را مورد رسیدگی کامل قرار دهند، افکار و آرای اینها را سرمشق قرار می‌دهند و بازگو می‌کنند.

---

است: «**لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللّطیف الخبیر**». [انعام/ ۱۰۳] در عین حال در قرآن از حقیقتی به نام لقای حقّ مکرّر یاد شده است. در اخبار و روایات شیعه و سنّی، هم صریحا رؤیت خداوند با چشم نفی شده و هم آن حقیقت دیگر قرآنی که مسلّما امری حسّی و جسمانی نیست، تأیید شده است.

یکی از اشتباهات فوق العاده بزرگ و غیر قابل بخشش اشاعره اعتقاد به رؤیت حسّی خداوند در قیامت است که گذشته از امتناع عقلی، خلاف نص صریح قرآن کریم است. این مطلب داستان درازی دارد و اکنون جای بحث از آن نیست.

۱. حتّی یک نفر معتزلی در تاریخ نمی‌توان جست که گفته باشد خداوند خالق کافران نیست. معتزله منکر خلق کفر بودند نه خلق کافر؛ می‌گفتند خداوند خالق کفر و ظلم و معصیت نیست؛ نمی‌گفتند خداوند خالق کافر و ظالم و معصیت کار نیست.

## بحثی حدیثی

در میان اخبار و روایات احیاناً مضامینی دیده می‌شود که با آنچه گفته شد منافی به نظر می‌رسد، ولی باید دانست که این گونه تنافیها و تعارضها یا در اثر برخی اشتباهات است که احیاناً از برخی راویان حدیث در نقل مضمون احادیث رخ داده است و با مقایسه بعضی احادیث با بعضی دیگر آن اشتباه را می‌توان کشف کرد، و یا تعارض و تنافی ظاهری است و پس از تعمّق معلوم می‌شود که تعارضی درکار نیست. ما برای هر دو قسم، نمونه نقل می‌کنیم:

۱. در صحیح بخاری جلد ۸ صفحه ۱۵۸ از یحیی بن یعمر از عایشه نقل می‌کند که گفت از رسول خدا درباره طاعون سؤال کردم، آن حضرت فرمود:

**کان عذابا یبعثه اللّه علی من یشاء من عباده فجعله اللّه رحمهً للمؤمنین. ما من عبد یکون فی بلد یکون فیه، و یمکث فیه لا یخرج من البلد صابرا محتسبا یعلم انّه لا یصیبه الّا ما کتب اللّه له الّا کان له مثل اجر شهید.**

طاعون عذابی بود (است) که خداوند بر آن کسان که می‌خواهد، می‌فرستد، ولی او را برای مؤمنین رحمت قرار داده است. هیچ بنده‌ای نیست که در شهری باشد که در آن شهر طاعون باشد و او در آن شهر مکث کند و بیرون نرود و برای رضای خدا شکیبایی کند و معتقد باشد که جز آنچه خداوند برایش نوشته

است به او نمی‌رسد مگر آنکه پاداشی مانند پاداش شهید برای او خواهد بود.

اکنون حدیث دیگری در این زمینه نقل می‌کنم: در کافی جلد ۸ (روضه) صفحه ۱۰۸ نقل می‌کند که عبید اللّه حلبی از امام صادق (علیه السلام) درباره وبا سؤال کرد که در یک محلّه از شهری پدید می‌آید و شخصی خود را به محلّه دیگر منتقل می‌کند، و یا وبا در شهری پیدا می‌شود و آن شخص از آن شهر به شهر دیگر می‌رود. آیا این کار جایز است یا نه؟ امام فرمود:

**لا بأس، انّما نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن ذلک لمکان ربیئة کانت بحیال العدوّ فوقع فیهم الوبا فهربوا منه فقال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: الفارّ منه کالفارّ من الزّحف کراهیة ان لا یخلو مراکزهم.**

مانعی ندارد؛ همانا علّت اینکه رسول خدا (ص) در یک جریان بخصوصی مردم را از خروج از سرزمین وبا منع کرد این بود که مسلمانان در موقعی که در مقابل دشمن قرار گرفته بودند و لازم بود مرکز خود را حفظ کنند، ناگهان وبا پیدا شد و آنها از آن محل گریختند. رسول خدا (ص) فرمود: فرار از این وبا مثل فرار از میدان جنگ است و گناه محسوب می‌شود. رسول خدا این جمله را گفت که مرکز را در مقابل دشمن تخلیه نکنند.

گفته امام صادق (علیه السّلام) توضیح می‌دهد که منظور رسول خدا در واقعه خاصّی که فرار از وبا یا طاعون را نهی کرده این بوده که مسلمانان به واسطه آمدن وبا وظیفه‌ای را که در مقابل دشمن دارند از یاد نبرند و خود را دچار مخاطره و مهلکه بزرگتر نکنند، نه

اینکه رسول خدا (ص) یک دستور کلّی برای همیشه صادر کرده باشد که هر وقت و هر جا که وبا یا طاعونی پیدا شد، مرد مسلمان که موظّف است جان و مال خود را از گزند حفظ کند، در آنجا در مقابل این بیماری مهلک دستها را روی هم بگذارد و منتظر سرنوشت بنشیند.

ولی دست به دست شدن سخن رسول اکرم (ص) در میان راویان، کم کم آن را به صورت یک دستور کلّی درآورده است که در صحیح بخاری دیده می‌شود. خوشبختانه امام صادق (علیه السلام) به مصداق «اهل البیت ادری بما فی البیت» پرده از روی حقیقت برداشته و منظور رسول اکرم را بیان کرده است.

ممکن هم هست که آنچه در حدیث صحیح بخاری آمده است برای منظور دیگری است و مقصود دیگری در میان بوده است و آن اینکه رسول اکرم دستور داده است که هنگامی که طاعون یا وبا در شهری پیدا می‌شود و مردمی خواه ناخواه گرفتار آن می‌گردند، مردم آن شهر از آن شهر بیرون نروند، برای اینکه این بیماری را به جاهای دیگر منتقل نکنند، تا لا اقل جان مردم دیگر محفوظ بماند؛ و چون در ایّام قدیم نه وسیله معالجه این بیماری بوده است و نه قرنطینه در مرزها و یا دروازه‌های شهرها بوده که افراد مورد بررسی قرار گیرند و پس از حصول اطمینان از سلامت آنها پروانه ورود داده شود، بهترین راه برای جلوگیری از شیوع این بیماری این بوده که مردمی که در شهری هستند که در آن شهر این بیماری هست، از آن شهر به شهر دیگر یا ده دیگر نروند و وسیله انتقال بیماری نگردند.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲ ضمن نقل جریان مسافرت عمر به شام می‌گوید: پس از آنکه عمر اطّلاع پیدا

کرد که در شام طاعون است و تصمیم گرفت وارد شهر نشود و به اعتراض ابو عبیده جرّاح که گفت آیا می‌خواهی از قضا و قدر الهی فرار کنی، جواب داد، عبد الرحمن بن عوف روایت کرد که از رسول خدا (ص) شنیده است اگر در شهری طاعون پیدا شد و شما در آن شهر بودید، از آن شهر خارج نشوید، ولی اگر در شهری پیدا شد و شما در خارج آن شهر بودید، داخل آن شهر نشوید.

علیهذا حدیث صحیح بخاری یا مربوط به آن جریانی است که امام صادق (علیه السلام) درباره وبا توضیح داده است و یا جریانی که امام صادق (ع) توضیح داده یک جریان دیگر بوده و این حدیث مربوط به او نیست، این حدیث مربوط به این است که مردم مبتلا به طاعون رعایت حال مردم جاهای دیگر را بکنند و از شهر خارج نشوند و به جای دیگر نروند. به هر حال، قطعا آنچه از ظاهر حدیث عایشه استفاده می‌شود مقصود نیست و ناقلان حدیث در نقل مضمون آن دچار اشتباه شده‌اند.

۲. در کافی جلد ۲ صفحه ۵۸ باب فضل الیقین از امام صادق (علیه السّلام) روایت می کند:

**انّ امیر المؤمنین علیه السّلام جلس الی حائط مائل یقضی بین النّاس فقال بعضهم: لا تقعد تحت هذا الحائط فانّه معور فقال امیر المؤمنین علیه السّلام: حرس امرءا اجله. فلمّا قام سقط الحائط. قال: و کان امیر المؤمنین علیه السّلام ممّا یفعل هذا و اشباهه، و هذا الیقین.**

علی (علیه السّلام) در پای دیوار کجی نشسته بود و میان مردم

داوری می‌کرد. شخصی به آن حضرت گفت: اینجا منشین که مشرف به سقوط است. علی فرمود: اجل نگهبان مرد است. همین که علی (ع) برخاست، دیوار خراب شد. امام صادق (ع) فرمود: علی (ع) از این گونه کارها می‌کرد و این یقین است.

ممکن است گفته شود این حدیث اوّلًا منافات دارد با آنچه قبلا در صفحه ۳۹۶ از توحید صدوق نقل کردیم که اصبغ بن نباته گفت: علی (علیه السّلام) از پای دیوار کجی حرکت کرد و پای دیوار دیگری نشست؛ همینکه مورد اعتراض قرار گرفت که می‌خواهی از قضا و قدر الهی فرار کنی، جواب داد از قضا و قدری به قضا و قدر دیگر فرار می‌کنم. چگونه است آنجا که خود علی (ع) از پای دیوار کجی حرکت می‌کند و حرکت کردنش مورد ایراد قرار می‌گیرد، می‌گوید از قضا و قدری به قضا و قدری پناه می‌برم، و امّا آنجا که دیگری به او تذکّر می‌دهد، می‌گوید: اجل نگهبان است. و ثانیاً در زیر دیوار مشرف به سقوط نشستن از لحاظ قانون شرعی حرام و ممنوع است؛ چگونه علی (علیه السّلام) تحت عنوان اینکه اجل نگهبان است بر جای خود نشست؟ پس این حدیث قابل قبول نیست.

امّا به نظر می‌رسد با توجّه به مطالبی که در گذشته گفتیم بتوان این حدیث را تفسیر کرد، به طوری که نه با حدیث توحید صدوق منافات داشته باشد و نه با اصل مسلّم شرعی مبنی بر وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در مهالک.

در فصلی که تحت عنوان «عوامل معنوی» ایراد کردیم، گفتیم که عوامل قضا و قدر و رشته‌های علّی و معلولی را نباید به علل و اسباب مادّی و دنیای سه بعدی محدود و محصور کرد؛ عوامل معنوی نیز به نوبه خود رشته‌ای از علل و اسباب این جهان را تشکیل

می‌دهند. علیهذا گاهی اگر یک جریان را تنها از دریچه علل مـادّی و ابعاد جسمانی بنگریم رابطه علّی و معلولی کاملی می‌بینیم، ولی اگر با دیده دیگری جریانهای پنهان دیگر را مشاهده کنـیم، خـواهیم دیـد آنچه ما او را علّت می‌پنداشتیم برای وجود معلول کافی نبـوده، زیـرا یک جریان پنهان دیگر بوده که در جریان مـورد نظـر مـا دخالـت داشته است. در آن فصل گفتیم کـه صـدقات و احسـانها و نیّتهـا و بالاخره نوع اعمال بشر که با نیّت و جنبه‌های روحی بشـر وابسـتگی دارد، از خود آثاری در جریان علل و اسباب جهان باقی می‌گـذارد و اگر کسی حسّ علاوه‌ای بر آنچه ما داریم داشته باشد و آن جریانهـا را با آن حسّ، ادراک کند، در مـوارد خاصّـی طـرز قضـاوت او بـا قضاوت ما متفاوت خواهد بود. درست مثل این اسـت کـه مـا کـه موجود سه بعدی هستیم با موجودات دو بعدی که بیش از دو بعـد را نمی‌توانند درک کنند، در یک موضوع بخواهیم قضاوت کنیم؛ البتّـه در موضوعات دو بعدی قضاوت ما و آنها یکسان خواهد بود ولی در موضوعات سه بعدی قضاوت ما و آنها قهراً متفاوت خواهد بود. اهل یقین، یعنی آنها که حسّی دیگر و دیده‌ای دیگر دارند و جهـان را در کشش و امتدادی دیگر و جریان و سیلانی دیگر علاوه بر آنچـه مـا می‌بینیم می‌بینند، در موارد خاصّی قضاوت آنها با ما متفاوت خواهـد بود. آنچه ما او را مثلا علّت مرگ می‌بینیم، او به واسـطه احاطـه بـر جریانی پنهان ممکن است علّت مـرگ نبینـد. از لحـاظ جریانهـای معنوی چه مانعی دارد که بعضی چیزها در حکـم تضـمین عمـر یـا سلامت یا رزق باشد و تأثیری معنوی در ادامه عمر یـا سـلامت یـا توسعه رزق داشته باشد و اهل یقین از آن آگاه باشند؟

به هر حال، این حدیث قابل توجیه است و این مطلب دامنه

درازی دارد.

## علم خدا جهل بود؟!

در خاتمه بحث سرنوشت و قضا و قدر، بد نیست به ذکر معروفترین اشکالات جبریّون بپردازیم و آن را تجزیه و تحلیل نماییم تا پاسخ آن روشن گردد.

جبریّون ادله و شواهد زیادی از نقل و عقل بر مدّعای خود اقامه کرده‌اند. جبریّون مسلمان آیات قضا و قدر قرآن را که قبلًا نقل کردیم، مستمسک قرار داده‌اند و احیاناً به کلماتی از رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) یا ائمّه اطهار (علیهم السّلام) نیز در این زمینه استشهاد شده است.

ادلّه عقلی که از طرف جبریّون بر این مدّعا اقامه شده بسیار است. ما در پاورقیهای جلد سوّم اصول فلسفه برخی از آنها را ذکر و انتقاد کرده‌ایم. معروفترین شبهه جبر همان است که با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسأله علم خداوند مربوط است و آن این است:

خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیّت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد؛ این نیز با تمامیّت و کمال وجود مطلق

منافی است.

پس به حکم این دو مقدّمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است.

ب. علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف‌پذیر.

منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصا اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می‌گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان.

علیهذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیّت واقع شود؛ شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد، و الّا علم خدا جهل خواهد بود. خیّام می‌گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود     می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست     گر می نخورم علم خدا جهل بود

جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسبّبی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلّق گرفته است؛ آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافش واقع نشود لازم است وقایع جهان

کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصوّر و نقشه قبلی مطابقت کند.

به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسبّبی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلّق گرفته است و لازم است که کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند؛ از این رو باید نظام سببی و مسبّبی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می‌کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می‌کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملًا تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود.

اینچنین تصوّر درباره علم الهی منتهای جهل و بی‌خبری است. مگر ممکن است که علم حقّ به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای تعلّق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علّی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیّتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟!

لهذا بعید به نظر می‌رسد که رباعی بالا از خیّام که لا اقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیّام نسبت داده‌اند، یا از خیّام است ولی خیّام نخواسته در این رباعی به زبان جدّ و فلسفه سخن بگوید؛ خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. بسیاری از اهل تحقیق آنجا که شعر می‌سروده‌اند افکار علمی و فلسفی خود را کنار گذاشته، تخیّلات

لطیف را جامه‌ای زیبا از شعر پوشانیده‌اند؛ به عبارت دیگر، به زبان اهل ادب سخن گفته‌اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانکه بسیاری از اشعار منسوب به خیّام از این قبیل است. خیّام شهرت جهانی خود را مدیون این گونه تخیّلات و این طرز از بیان است.

علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسبّبی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می‌کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلا واسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلّق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلّق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلّق گرفته است به صدور آن حادثه از علّت و فاعل خاصّ خودش. علل و فاعلها متفاوت می‌باشند؛ یکی علّیت و فاعلیّتش طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود.

به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است؛ یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاصّ آنها. در نظام عینی خارجی علّتها و فاعلها متفاوت‌اند: یکی طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است؛ یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست. علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلّق

گرفته است به معنی این است که تعلّق گرفته به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب می‌کند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب می‌کند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد.

انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیّتهای خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتّی برای حیوانها نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می‌گیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمی‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرّر است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند.

علیهذا دو مقدّمه‌ای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیر قابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز

صحیح و غیر قابل انکار است. امّا لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت می‌کند از طرف قوّه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، «علم خدا جهل بود». لذا از اشکال کننده که می‌گوید: «می خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست»، باید توضیح خواست که آیا آنچه حقّ ز ازل می‌دانست، می خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا می خوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوّه‌ای خارج از وجود انسان، و یا می خوردن مطلق بدون توجّه به علل و اسباب؟ آنچه «حقّ ز ازل می‌دانست» نه می خوردن اجباری بود و نه می خوردن مطلق؛ می خوردن اختیاری بود، و چون علم ازلی چنین است پس اگر می به اختیار نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». علیهذا نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست؛ نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتما باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است:

علم ازلی علّت عصیان کردن  نزد عقلا ز غایت جهل بود

اینها همه در صورتی است که محلّ بحث را علم سابق ازلی الهی قرار دهیم که در قرآن کریم به نام کتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اینها یاد شده است و در اشکال هم همین علم ذکر شده است. امّا باید دانست گذشته از اینکه موجودات جهان و نظام سببی و مسبّبی، معلوم حقّ می‌باشند به علم سابق ازلی، خود همین نظام که معلوم حقّ است علم حقّ نیز می‌باشد. این جهان با همه نظامات

خود، هم علم باری تعالی است و هم معلوم او، زیرا ذات حقّ بــه ذات همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نــزد او حاضــر است. امکان ندارد در تمام سراسر هستی موجودی از او پنهان بمانــد. او همه جاست و با همه چیز است:

- **فاینما تولّوا فثمّ وجه اللّه[۱].**
- **و نحن اقرب الیه من حبل الورید[۲].**
- **هو الاوّل و الآخر و الظاهر و البـاطن و هـو بکـلّ شـیء علیم[۳].**

علیهذا خود جهان با همه خصوصیّات و نظامـات، از مراتــب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شــود و آنگــاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند علم و اگر چنان شــود، جهــل خواهد بود.



۱. بقره/ ۱۱۵.
۲. ق/ ۱۶.
۳. حدید/ ۳.